Beschränkt f. d. Austausch

Die Rechtsphilosophie William James'

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der hohen Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

Kurt Nassauer

aus **Frankfurt am Main**

Bern 1943

Buchdruckerei Gustav Grunau & Cie., Bern

Die Rechtsphilosophie William James'

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde
der hohen Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

Kurt Nassauer
aus **Frankfurt am Main**

Bern 1943

Buchdruckerei Gustav Grunau & Cie., Bern

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. A. Baumgarten und Dr. H. Schmalenbach.

Basel, den 6. März 1942.

Prof. Dr. *W. Muschg*, Dekan.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Erscheint in den Berner wirtschaftswissenschaftlichen Abhandlungen als Heft Nr. 36 im Verlag Gustav Grunau & Cie., Bern / 1943

Meiner Frau

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546709_0172

Inhaltsangabe

Seite

Quellen- und Literaturverzeichnis der im Text abgekürzt wiedergegebenen Schriftentitel VII

Vorwort IX

A. Die Vorläufer von William James

I. Einleitung 1

II. Benjamin Franklin (1706—1790) 5

a) DerVitalismus, Liberalismus und Eudämonismus Benjamin Franklins 5

1. Der Vitalismus Franklins 5
2. Der Liberalismus Franklins 5
3. Der Eudämonismus Franklins 5

b) Franklins Ethos der Arbeit, dessen Deutung durch Max Weber und Eduard Baumgartens Kritik an derselben 6

III. Ralph Waldo Emerson (1803—1882) 16

a) Die „Philosophie der Macht" Emersons 16

1. „Power" 16
2. „Uses of Great Men" 17
3. „The American Scholar" 18

b) Emersons Kritik der Geistesaristokratie 20

c) Emerson und Nietzsche 21

Exkurs: Die philosophische Einwirkung Emersons auf Nietzsche . . 23

B. Die Philosophie William James' (1842—1910)

I. Ursprung und Grundlagen der Philosophie William James' 25

a) Ursprung 25

1. Erste Einflüsse auf William James: Henry James, Swedenborg und Carlyle 26
2. Der Einfluss der britischen Psychologie und die Reaktion gegen die Anglohegelianer 29
3. Der Einfluss Renouviers und der voluntaristischen Theorie des Denkens Fouillées 30

b) Grundlagen 31

1. Der Pragmatismus 31
2. Die pragmatistische Religionsphilosophie 32
3. William James und F. C. S. Schiller 33

Seite

II. Die anthropologischen und scientifischen Voraussetzungen 35

a) Die anthropologischen Voraussetzungen 35

1. Der Mensch im Aufbrechen der gleichzeitigen Totalität des „absoluten" Ganzen 35
2. Die Unentbehrlichkeit des menschlichen Glaubens im Bereich des Moralischen 36
3. Menschheit, Vernunft und Glauben 36

b) Die scientifischen Voraussetzungen 37

1. Rationalistische Wissenschaft und empirischer Wissenschaftsglauben 37
2. Wissen als wachsendes Bewusstsein 38
3. Wissen und Wahrheit 39

C. William James' Bedeutung für die Rechtsphilosophie

I. Die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie und seiner Psychologie . . . 40

a) Die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie 40

1. Der pragmatistisch-empiristische Wahrheitsbegriff als erkenntnistheoretisch-epistemologische Grundlage der Philosophie des Rechts und der Moral bei William James 40
2. Die Bedeutung des James'schen Begriffs der Wahrheit für die Rechtsphilosophie 43
3. Empiristischer und empiriopragmatistischer Wahrheitsbegriff als erkenntnistheoretisch-epistemologische Supplemente des Rechts . 50

b) Die Bedeutung seiner Psychologie 55

1. Das „Selbst" und das „soziale Mich" in der Rechtsphilosophie . 55
2. Rechtskontinuität und Kontinuität des Bewusstseins 61
3. Gewohnheitsrecht und Gewohnheit 62

Exkurs: John Dewey 67

II. Entfaltung, Grundlegung, Methode, Bestimmung, Ursprung und Ziel der Rechtsphilosophie 72

a) Entfaltung, Grundlegung, Methode 72

1. Die kosmogonische Entfaltung 74
2. Die empiristische Grundlegung 75
3. Die pragmatistische Methode 77

b) Bestimmung, Ursprung und Ziel 80

1. Die tychistische Bestimmung 80
2. Der pluralistische Ursprung 83
3. Das moralistisch-melioristische Ziel 88

III. Die pragmatische Gerechtigkeit 91

Quellen- und Literaturverzeichnis 95

Quellen- und Literaturverzeichnis

der im Text abgekürzt wiedergegebenen Schriftentitel

Aristoteles, „Metaphysik", übersetzt und erläutert von Dr. theol. Eugen Rolfes, dritte Auflage, Leipzig, 1928, zwei Bände.

Baumgarten, Eduard, „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens", zwei Bände, Frankfurt am Main, 1936 und 1938.

Bigelow, John, „The Life of Benjamin Franklin", Philadelphia, 1875, 3 vls.

Boutroux, Emile, „William James", autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig, 1912.

Carlyle, Thomas, „The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson", 1834—1872, 2 vls., London, 1883.

Dewey, John, „Demokracy and Education", New York, 1916, deutsch: Breslau, 1930.

— „Experience and Nature", New York und London, 1929 (übers. von Hylla).

— „Human Nature and Conduct", New York, 1922, deutsch von Sakmann, Stuttgart.

— „The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays", New York, 1910.

— „The Quest for Certainly", Gifford Lectures, New York, 1929.

— „The School and Society", Chicago, 1900 (ins Deutsche übersetzt).

Emge, C. A., „Ein Rechtsphilosoph wandert durch die Philosophie", Beiheft 31 des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin, 1936.

Emerson, Ralph Waldo, „The Works by Ralph Emerson", Centenary Edition, 12 vls., Boston and New York, 1903—1904.

Flournoy, Théodore, „Die Philosophie von William James", mit einem Vorwort von Arthur Baumgarten, übersetzt von Helene Baumgarten (Basel, 1929), Tübingen, 1930.

Förster-Nietzsche, Elisabeth, „Das Leben Friedrich Nietzsches", 1897.

Franklin, Benjamin, „A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain", reproduced from the first Edition, New York, 1930.

— „The Works of Benjamin Franklin", ed. by Jared Sparks, Boston, 1840, 10 vls.; ed by Bigelow, New York and London, 1887, 10 vls.; ed. by A. H. Smyth, New York, 1907.

James, William, „Brief aus Cambridge, Mass. an Th. Flournoy, vom 30. April 1903".

— „Einige Betrachtungen über die objektive Methode", 1878.

— „Einleitung" zu den „Literary Remeins" seines Vaters Henry James.

— „Essays in Radical Empiricism", New York, posthum, 1912.

— „Memories and Studies", New York, posthum, 1911.

— „Pluralistic Universe. A —", Hibbert Lectures, New York, 1909.

— „Pragmatism. A new Name for some old Ways of Thinking", New York, 1907, (Deutsche Ausgabe: „Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden", volkstümliche philosophische Vorlesungen, aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Jerusalem, Leipzig, 1908.)
— „Some Problems of Philosophy", New York, posthum, 1911.
— „Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Life's Ideals", New York, 1890 (Deutsche Uebersetzung: „Psychologie und Erziehung", Ansprachen an Lehrer, a. d. Englischen von Dr. Fr. Kiesow, Leipzig, 1912.) „Textbook of Psychology", New York, 1892 (Deutsche Ausgabe: „Psychologie", übersetzt von Marie Dürr, Leipzig, 1909, Anm.: Prof. E. Dürr.)
— „The Confidences of a „Psychical Researcher", American Magazine, Okt. 1909.
— „The Letters of William James", ed. by his Son H. James, *2* vls., Boston 1926.
— „The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism", New York, 1909.
— „The moral Philosopher and moral Live", Essays, 1891.
— „The Will to Believe", New York, 1896 (Uebersetzt: „Der Wille zum Glauben" und andere populärphilosophische Essays, deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart, 1899.
— „Varieties of Religious Experience", A Study in Human Nature, Gifford Lectures, New York, 1902 (deutsche Ausgabe: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt und herausgegeben von Wobbermin).

Jerusalem, Wilhelm, „Der kritische Idealismus und die reine Logik", 1905.

Keyserling, Graf Hermann, „Amerika, der Aufgang einer neuen Welt", Stuttgart, 1930.

Nelson, Leonard, „Die Rechtswissenschaft ohne Recht", Krit. Betr. ü. d. Grundl.

Nietzsche, Friedrich, „Gesammelte Werke", Ausgabe Alfred Kröner, 1919.

Pierce, Ch. S., „Wie wir unsere Gedanken klarmachen können", Popular Science Monthly, Januar 1878 (franz. Uebers.: Revue philosophique, Januar, 1879).

Plato, „Theätet", Platons Dialoge, in Verbindung mit Const. Ritter und Gust. Schneider, übersetzt von Otto Apelt, vierte Auflage, Leipzig, 1923.

Richter, Raoul, „Einführung in die Philosophie", Leipzig, 1919.

Vorwort

Vorliegende Arbeit versucht die rechtsphilosophischen Elemente aus der Philosophie von William James herauszukristallisieren, eine abgesehen von einigen Ansätzen bei dem spanischen Rechtsphilosophen *Saldana* (vgl. S. 91 ff.) im wesentlichen in der bisherigen Jamesliteratur noch nicht unternommene Fragestellung.

(Bei *Arthur Baumgarten* bildet die James'sche Philosophie eine der Grundlagen allgemeinphilosophischer Art *seiner* Rechtsphilosophie; eine eigentliche, auch nur innerhalb der gesamtphilosophischen Problematik spezifisch rechtsphilosophische Richtung wird James jedoch nicht unmittelbar zuerkannt.)

In der allgemeinphilosophischen Grundlegung der Rechtsphilosophie William James' bemüht sich vorliegender Versuch um eine Weiterbildung der idealistischen Interpretation der James'schen Philosophie, wie sie namentlich von Autoren des französischen Kulturkreises vorgenommen wurde. In der Deutung der Genesis der James'schen Geisteshaltung sich an den Belgier *Berthelot,* in dem Versuch eines methodisch-systematischen Aufbaus an den Welschschweizer *Flournoy* und im Hinblick auf letzte metaphysische Zusammenhänge auch an den Franzosen *Boutroux* anschliessend, hofft der Verfasser doch auch im Hinblick auf den allgemeinphilosophischen Teil seiner Abhandlung neue Gesichtspunkte an den Stoff herangetragen zu haben.

Anders die deutschsprachige Jamesliteratur; sie stellt in ihrer Interpretation wesentlich andere Gesichtspunkte in den Vordergrund ihrer Darstellungen, wobei sie namentlich das pragmatistische Moment, das nach der von uns vertretenen Anschauung nur *ein,* nicht *das* Element der Philosophie von William James bildet, heraushebt. Da sie der Ansicht des Verfassers vorliegender Abhandlung, die er in Uebereinstimmung mit den vorgenannten namhaften Philosophen vertreten zu können glaubt, diametral entgegengesetzt ist, fand sie in ihrer naturalistischen Deutung der James'schen Philosophie im Texte keine besondere Berücksichtigung.

Doch verlangt es die Vollständigkeit der Untersuchung, dass auch diese Anschauung wenigstens in diesem Vorwort zu Worte komme, wobei aber sogleich vorausgeschickt sei, dass der im ganzen geringe Einfluss, den die Philosophie von William James auf diejenige Deutschlands und des deutschen Sprachgebietes ausgeübt hat, im wesentlichen wohl darauf zurückzuführen sein wird, dass sich eben diese recht einseitige Inter-

pretation nicht fruktifizieren konnte, im Gegensatz etwa zu Frankreich — man denke nur an Henri Bergson —, England — F. C. S. Schiller — oder gar Amerika, wo heute noch eine gewisse Jamestradition — bei John Dewey (vgl. S. 67), George Santayana, im Behaviorismus, im Neurealismus und Neuhumanismus lebendig ist.

„Habemus papam": So begrüsst *Ludwig Stein i*m „Archiv für systematische Philosophie", (XIV. Band, S. 1 ff. und 143 ff.) im Jahre 1908 den Pragmatismus, den er als erstes Echo der von Carl Stumpf im gleichen Jahre gehaltenen Berliner Rektoratsrede: „Die Wiedergeburt der Philosophie" aus der Neuen Welt, wo sich der philosophische Geist seit einigen Jahrzehnten gewaltig zu regen und zu dehnen beginne, auffasst. Die Einordnung in den nominalistisch-utilitaristischen Hauptstrom der englischsprachigen Philosophie, die Stein anschliessend vornimmt, erscheint angesichts des John Stuart Mill gewidmeten Buches über den Pragmatismus zwar verständlich, müsste jedoch im Hinblick auf die vorher erschienenen und auch ins Deutsche übertragenen Werke der mittleren Periode von James', dem „Willen zum Glauben" und der „Religiösen Erfahrung", zumindest unter gewissen Vorbehalten ausgesprochen werden. Statt dessen beruft sich Stein auf James' Hauptwerk der Frühperiode, die „Psychologie". Das Stichwort der pragmatischen Methode: Aktivität, Wirksamkeit, Brauchbarkeit (power to work) wird rein äusserlich genommen: „Sie wirkt." Aber diese Wirkung wird vortrefflich geschildert: „James' Buch schlug wie eine dialektische Bombe ein. Mit einem geradezu amerikanischen Tempo griff dieses Buch in die alte Welt hinüber. Im April 1907 zeichnet James die Vorrede seines „Pragmatism", und im November desselben Jahres datiert Wilhelm Jerusalem, der Wiener Uebersetzer des Buches, die seinige... Am Ende desselben Jahres, da James seine Vorträge über Pragmatismus an der Columbia-Universität im Staate New York hielt, war nicht nur der englische Text, sondern auch die deutsche Uebersetzung von Jerusalem in den Händen aller. Dass aber der Pragmatismus, während ich diese Zeilen schreibe (Januar 1908), in aller Munde ist, mag folgende Zusammenstellung zeigen. Die beiden ersten Januarnummern der amerikanischen Zeitschrift „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" vom 2. und 16. Januar 1908 bringen eine sehr bemerkenswerte kritische Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus von Arthur O. Lovejoy unter dem Titel: „The thirteen Pragmatismus." Und als ob sich James gegen diese 13 Angriffspunkte durch palliative Gegenkritik wehren wollte, veröffentlichte er an der Spitze der Januarnummer der amerikanischen „Philosophical Review" (Vol. XVII, 1) eine Abhandlung „The Pragmatist

Account of Truth and its Misunderstanders", worin er auf sieben missverständliche Auffassungen und Deutungen des Pragmatismus mit heiterer Unbefangenheit eingeht. Von rabies philologica oder furor teutonicus, in die sich solche polemische Auseinandersetzungen auf dem alten Kontinent unangenehm zuzuspitzen pflegen, ist in diesen dialektischen Turnierübungen drüben zum Glück nichts zu spüren. Man ist und bleibt Gentleman. Für Meinungsverschiedenheiten gibt es ein weltmännisches Lächeln, aber kein grämliches Absprechen oder gar verfehmendes Anathema sit. Der gute Ton auf beiden Seiten wirkt wohltuend. Die Januarnummer der Xavier Léonschen „Revue de Métaphysique et de Morale" (Bd. XVI, 1) bringt nicht bloss an erster Stelle einen Aufsatz von Emile Boutroux, dem ehrwürdigen Senior der französischen Philosophen, „William James et l'expérience religieuse", sondern auch in derselben Nummer eine Abhandlung von D. Parodi, „Le Pragmatisme, d'après W. James et Schiller". An der Spitze der Januarnummer der Ribotschen „Revue philosophique" finden wir einen zweiten Aufsatz von A. Lalande, „Pragmatisme, Humanisme et vérité". In der Januarnummer des englischen „Mind" (New Series Nr. 65) setzt sich I. Ellis McTaggart mit dem James'schen Pragmatismus auseinander (S. 104—110). In Italien macht Papini für den Pragmatismus, dem er eine besondere Zeitschrift zuwidmet („Leonardo"), lebhafte Propaganda. Nur auf deutscher Seite folgt man etwas zögernd und widerwillig nach. Man leistet „passive Resistenz". Die neueste Auflage von Ueberweg-Heinze (zehnte Auflage, vierter Teil, 1906) hat freilich schon vom „Pragmatismus" Kenntnis genommen. Professor Mattoon Monroe Curtis, der Bearbeiter der amerikanischen Philosophie, schreibt (S. 532) im ganzen zutreffend: Pragmatismus ist, psychologisch ausgedrückt, der Glaube, dass Ideen stets nach Betätigung streben und dass das geistige Leben stets teleologisch ist. Logisch ausgedrückt: Logik formuliert schematisch, was im Leben das Ordnende ist, für konkrete Erfahrung, in Absicht auf praktische Zwecke. Seine philosophische Bedeutung ist die Ueberzeugung, dass alle Tatsachen der Natur physikalisch wie geistig ihren Ausdruck im „Willen" finden. Wille und Energie sind identisch. Diese Richtung stimmt zu den praktischen Neigungen des amerikanischen Lebens und Denkens, indem sie dem Idealismus ein bestimmtes Ziel steckt (richtiger wohl: eine feste Grenze setzt). Der für den Pragmatismus so fruchtbare Januar 1908 brachte indes auch auf deutscher Seite zwei bemerkenswerte Kundgebungen. In der „Philosophischen Wochenschrift" vom 11. Januar 1908 (Bd. IX, Nr. 1 und 2) bringt Dr. Richard Müller-Freienfels eine gut orientierende Uebersicht über „William James und der Pragmatismus". End-

lich veröffentlicht Wilhelm Jerusalem, der Uebersetzer des „Pragmatismus“ und eifriger Verfechter dieser neuen Denkrichtung, in der „Deutschen Literaturzeitung“ vom 25. Januar 1908 (Bd. XXIX, Nr. 4) eine instruktive Einführung in den „Pragmatismus“. (Ludwig Stein, a. a. O., S. 7 f.) Der Pragmatismus, meint Stein, habe aufwühlend und lärmschlagend gewirkt, wie keine philosophische Richtung seit Nietzsche, an den auch das Enthusiastische bei James, wie sein Humor an Schopenhauer, gemahne. In einem folgenden Aufsatz (a. a. O. S. 143 ff.) gibt Stein einen Versuch einer Geschichte des Terminus „Pragmatismus“, den er auf den platonischen Dialog „Kratylos“, Aristoteles und die Stoa, in der neueren Philosophie auf Kant zurückführt, anschliessend handelt er über die pragmatische Methode, die er wie James auf Sokrates, Aristoteles und, wie er hinzufügt, auf Cyrenaiker, Stoiker, Epikuräer, ja bereits auf gewisse Richtungen in der Sophistik zurückgehen lässt, um sich schliesslich der Besprechung der „genetischen Wahrheitstheorie“ des Pragmatismus zuzuwenden, alles in allem eine beachtliche, allerdings einseitig naturalistische Deutung des James'schen Pragmatismus.

In diesem Zusammenhang vergleiche auch die Abhandlung von *Julius Baumann:* „Abriss eines Systems des rationalen Pragmatismus“ (Langensalza, 1913) in der die Wahrnehmungen mit Hilfe der apriorischen Begriffe von Substanz und Kausalität mit steter Verifikation der apriorischen Annahmen in der Beobachtung verständlich gemacht werden. Baumann formuliert die Hauptsätze des Pragmatismus von William James folgendermassen:

1. Im persönlichen Innenleben ist uns allein Realität im strengsten Sinne gegeben.
2. Wahrheit kann nur abhängen von immanenter Uebereinstimmung.
3. Wahrheit ist eine Qualität von nichts als Glauben (belief).
4. Die Tatsachen selbst sind nicht wahr, sie sind bloss (they simpley are).
5. Wahrheit ist eine Art Gutes.
6. Ein Glaube stimmt mit Realität überein dann, wenn er „wirkt“.
7. Gott ist mächtig, heisst, dass der Glaube, Gott sei mächtig, wirkt.
8. Gott ist wirklich, weil er wirksam ist (in praktischer Frömmigkeit).
9. Gott, Freiheit, Zweck, Vielheit der Dinge sind alle zu verstehen als pragmatische Vorstellungen.
10. Die Weltanschauung des einzelnen (z. B. ob sie naturalistisch oder absolut-monistisch ist) hängt letztlich von dem Temperament ab.

Während nun Baumann als Dualist die materielle Welt anerkennt, wenn ihm auch diese mehr als tauglicher Behelf zur Erklärung der Wahrnehmungen gilt, vermischt *Hans Cornelius* („Psychologie als Erfahrungswissenschaft" [1898], „Einleitung in die Philosophie" [1903, 3. Aufl. 1921], „Transzendentale Systematik" [1916]) den James'schen Pragmatismus mit der Immanenzphilosophie und mit Elementen des Mach-Avenarius'schen Empiriokritizismus und gelangt somit schliesslich zum Standpunkt eines logizistischen Idealismus, der die psychologischen Gesetze und Vorgänge von den Grundgegebenheiten der Logik ableitet.

Mit dem Marxismus und dem Dietzgenismus verbindet der russische Gelehrte *Jakow Alexandrowitsch Bermann,* Professor für Rechts- und Staatswissenschaften an der Swerdlowuniversität und an der ersten Moskauer Staatsuniversität, den Pragmatismus und bekämpft insbesondere die Dialektik als Mystik und Scholastik („Das Wesen des Pragmatismus", 1911). Anderseits nennt der Pole *Czeslaw Znamierowski* in seiner Basler Inauguraldissertation „Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus", Warschau, 1912, S. 67) in Uebereinstimmung mit *Schinz* („Antipragmatisme", Paris, 1909) den Pragmatismus „la scholastique moderne protestante").

Eingehend setzt sich *Arthur Baumgarten* in seinen erkenntniskritischen und methodologischen Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts: „Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie (Tübingen, 1927, S. 530 ff. und 567 ff.) mit William James und dem Pragmatismus auseinander. In den Kreisen der deutschen Philosophen werde James als Begründer des Pragmatismus abgestempelt und geniesse daher kein sonderliches Ansehen, da der Pragmatismus sich mit der uneigennützigen Sachlichkeit des deutschen Geistes nicht vertragen solle. Indessen lasse sich die unendlich reiche Geistesarbeit des grossen amerikanischen Denkers nicht durch irgendein Schlagwort ausreichend bezeichnen und vielleicht am wenigsten durch das des Pragmatismus. Wohl sei der Pragmatismus eine viel respektablere und tiefere Auffassung, als es nach den üblichen flüchtigen Kritiken den Anschein habe, aber der unverkennbare pragmatistische Grundzug zeichne die James'sche Gedankenwelt weniger vor der anderer zeitgenössischer Philosophen aus als der sie durchwaltende radikal-empiristische Geist. Dieser radikale Empirismus stelle sich auf erkenntnistheoretischem Gebiet als ein Seitenstück zu der in Deutschland aufgekommenen Phänomenologie dar. Wenn die Kunst des Phänomenologen im wesentlichen darin bestehe, deutlich im eigenen Bewusstsein zu lesen und den vorgefundenen Sachverhalt anderen deutlich

zur Einsicht zu bringen, so habe es bisher noch keinen grösseren Phänomenologen gegeben als William James. Auch habe sich auf keinem Gebiet das phänomenologische Genie des Mannes glänzender bewährt als auf dem der Erkenntnistheorie. Habe doch James durch seine Lehre von den feelings of relation, die nichts anderes als eine unübertreffliche phänomenologische Analyse sei, nicht nur Hume zur Strecke gebracht, sondern auch den Alleszermalmer Kant. Man könne den in Betracht kommenden Grundgedanken von James kurz dahin ausdrücken, dass die psychologische Beobachtung im Bewusstseinsinhalt nicht nur das, was man gemeinhin Empfindungsgehalte nenne, aufweise, sondern auch transitive parts, logische Relationen aller Art. Weil Hume diese Relationen nicht in einer Ebene mit den Empfindungsgehalten zu schauen vermocht habe, sei er auf den Gedanken gekommen, sie ursprünglich anstatt auf die Vorstellungsgehalte auf die Vorstellungen als psychische Akte bezogen sein zu lassen, und Kant habe unter Akzeptierung des negativen Resultats der Humeschen Forschung zur Erklärung der Relationen seine berühmte Lehre von den synthetischen Denkakten aufgestellt. James zeige mit unvergleichlicher Lebendigkeit und Anschaulichkeit, dass in einem Strom des Bewusstseins Empfindungsgehalte, wie farbige Flächen, und Relationen, wie Kausalität, miteinander verbunden seien. Die Verknüpfung, die die synthetischen Denkakte Kants leisten sollten, erschienen somit als ursprünglich gegeben und die Denkakte würden überflüssig. Bekanntlich habe Kant zur Begründung der Sonderart seiner Verstandeskategorien in sehr geschickter Weise mit dem Zeitbegriff operiert, aber auch dieser Schachzug werde durch die James'sche Psychologie als unzulässig dargetan. Wie Hume von dem stream of consciousness durch Weglassung der transitive parts nur die substantive parts als disjecta membra zurückbehalte, so zerlege Kant den Zeitstrom in eine Reihe von Zeitatomen. An und für sich könnte man, meine Kant, in jedem Zeitmoment immer nur eine einheitliche Vorstellung haben und so würde man es ohne verbindende Denkakte nie dazu bringen, sich eine Mannigfaltigkeit als verbunden vorzustellen. Nach James gebe es überhaupt für uns nichts derartiges wie ein Zeitatom, sondern immer nur eine Zeitstrecke, in der sich eine Vielheit von Momenten zu einer Einheit zusammenfinde. „Vielleicht würde der Kantianer replizieren: ihr versetzt euch in eurer Polemik gegen die synthetischen Denkakte in eine Lage, in der sie bereits ihre Arbeit getan haben; da ist kein Wunder, dass ihr sie für entbehrlich haltet. Hierauf die Duplik im Namen von James: es ist reine Mythologie, wenn ihr eure Willkürrezepte von Zeitatomen und verbindungslos aneinandergereihten Sensationen dem durch die Selbst-

beobachtung als ursprünglich aufgewiesenen Sachverhalt des Vielen im Einen vorangehen lasst." (Arthur Baumgarten, a. a. O. S. 532.)

James gebe bereitwilligst zu, dass er mit seiner Lehre von den feelings of relation nicht völlig frischen Grund breche, indem er auf Destut de Tracy, Larogmiguière, Condillac, Brown und Spencer verweise. Auch in der deutschen Literatur fehle es nicht an Parallelerscheinungen zu den James'schen feelings of relation. so, wenn es etwa bei Driesch heisse: Ich habe bewusst Etwas geordnet. Der Unterschied zwischen James und den ihm nahestehenden deutschen Denkern betreffe mehr das Subjekt, das schaut, als den Gegenstand, der geschaut werde. Immerhin müsse man im Auge behalten, dass bei manchen Phänomenologen die Beziehungen in ihrem selbständigen ideellen Dasein geschaut würden. Bei James liege der Akzent darauf, dass es möglich sei, von den Beziehungen in ihrer unauflöslichen Verbundenheit mit den in Beziehung gesetzten konkreten Dingen eine Vorstellung im Sinne einer Humeschen impression zu erhalten.

Auch zu den Fragen von der Verschiedenheit zwischen anschaulicher Vorstellung und gedachtem Gegenstand und von den Universalien habe James in bedeutungsvoller Weise Stellung genommen. Unser Bewusstsein habe einen es im wesentlichen ausfüllenden Gegenstand, um den sich eine Zone schlinge, in der feine Fäden auf andere gegenwärtig nicht im Bewusstsein vorhandene Gegenstände deuteten. Die intendierenden hindeutenden Vorstellungen, die bei den modernen Psychologen und Erkenntnistheoretikern eine so grosse Rolle spielten, vergliche James mit einer Franse (fringe). Sie könnten visuellen, taktilen, auditiven oder irgendeinen bisher namenlosen Charakter tragen. Was sie an sich seien, sei ziemlich gleichgültig, weswegen man sich nicht darüber zu wundern brauche, dass man sie vielfach ohne Namen gelassen habe, das wesentliche an ihnen sei ihre Funktion des Hinüberleitens zu einem Gegenstand unseres Interesses. Folgendes von James verwendete Beispiel mache die Sache deutlich. Es komme nicht darauf an, durch welche Vorstellungen ich mich zu dem augenblicklich nicht wahrgenommenen Frühstückstisch geistig in Beziehung setze, wenn es mir nur gelinge, einen solchen Kontakt mit ihm aufrechtzuerhalten, dass ich durch angemessene Anordnungen für seine rechtzeitige Zurichtung zu sorgen vermöge. Interessant sei, dass James mit seiner Theorie der fringe auch die Lösung des Universalienproblems geben zu können glaube. Die Allgemeinbegriffe seien eigentümlich geartete Vehikel, die den Geist befähigen, ohne grossen Kraftaufwand mit einer Unzahl von Gegenständen seines Interesses den Zusammenhang zu bewahren. Es sei nicht leicht, die James'sche Theorie

von der fringe, wie er sie in dem Kapitel vom stream of consciouness näher ausgeführt habe, richtig einzuschätzen. Unterschätzung und Ueberschätzung lägen gleich nahe. Es handle sich hier nicht etwa, wie manche annähmen, um blosse Bilder, die keine sachliche Förderung brächten. Es sei ein erhebliches Verdienst, auf die Beziehung hingewiesen zu haben, die zwischen dem über so manchen Vorstellungen, unter andern den Universalien, schwebenden Halbdunkel und dem Umstand bestehe, dass Vorstellungen dieser Art weniger wegen dessen, was sie sind, als wegen dessen, was sie wirken, Bedeutung für den menschlichen Geist in Anspruch nehmen könnten. Es erscheine unter diesem Gesichtspunkt als eine übertriebene Neugier des Psychologen, wenn er wissen möchte, wie die schattenhaften Gestalten, die ihre Funktion am besten erfüllen, wenn sie nicht zu deutlich ins Bewusstsein treten, bei Lichte besehen eigentlich ausschauten. Man dürfe aber nicht meinen, dass mit derartigen Erwägungen die Rätselhaftigkeit der in Betracht kommenden Erscheinungen behoben sei. Der Widerspruch, der nach wie vor ungelöst bleibe, lasse sich unter Verwendung der James'schen Terminologie folgendermassen formulieren: in den Fäden der fringe haben wir Gegenstände, auf die sie hinleiten, und haben sie doch nicht. Auf diese Haben und Nicht-Haben führe immer wieder die nähere Analyse des Verhältnisses der Universalbegriffe zu den unter ihnen befassten Einzeldingen und der anschaulichen Bilder zu dem vorgestellten Gegenstand. James werde auf diese Antinomie hauptsächlich deswegen nicht aufmerksam, weil er sich hier wie auch sonst zu sehr von dem Prinzip der Erklärbarkeit der „psychosis" durch die „neurosis" beeinflussen lasse. Auf physiologischem Gebiet möge man sich mit Fug und Recht dabei beruhigen, dass ein Bewegungsvorgang seine Vorboten und seine Nachklänge habe, aber wenn wir das Gebiet des Bewusstseins beträten, so stünden wir vor einem „puzzle", für den sich keine Lösung finden lassen wolle: wie sollten wir durch irgendeine Vorstellung in Fühlung kommen mit einem Gegenstand, der noch nicht oder nicht mehr im Bewusstsein sei, und wenn er im Bewusstsein sei, was brauchten wir dann noch ein vermittelndes Glied? Arthur Baumgarten schliesst seine Ausführungen über „William James' phänomenologische Leistungen auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie" (a. a. O. S. 530 ff.) mit der Bemerkung, dass James das Antinomienproblem im allgemeinen zwar eindringlich und tiefgehend behandelt, dass er dabei aber nicht zu einer befriedigenden Stellungnahme gelangt sei. An anderer Stelle (a. a. O. S. 569), an der er sich mit „Antinomienlehre, Idealismus, Realismus, Pragmatismus in der neuesten englischen und amerikanischen Philosophie" beschäftigt, führt Arthur Baumgarten aus,

bei der Antinomie, die James so viel zu schaffen gemacht habe, handle es sich um folgendes: James sehe sich veranlasst anzunehmen, dass alles in einem grossen Erfahrungszusammenhang einbezogen sei, und er könne doch anderseits nicht leugnen, dass der gleiche Gegenstand, je nachdem er sich diesem oder jenem Bewusstsein darstelle, als etwas sehr verschiedenes erscheine. James entschliesse sich letzten Endes zur Annahme der Irrationalität des Lebens. Dass er diese Wahl treffe und sich damit von langjährigen quälenden Grübeleien befreit habe, verdanke er, wie er uns sage, dem französischen Philosophen Bergson. Für ihn sei es Bergson, der gegen den Intellektualismus den letzten entscheidenden Schlag geführt habe. Das Leben, wie es sich in der von aller konzeptuellen Bearbeitung unberührten Erfahrung darstelle, der Bereich der données immédiates de la conscience, die durée concrète, sei der Identitätslogik nicht unterworfen. „Kein anderer als James hätte in seiner Lage die Geister des Mannes, den er selbst als einen magician bezeichnet, ungestraft rufen können." (a. a. O., S. 570). Das Bedenkliche einer Berufung auf den Antiintellektualismus Bergsons liege darin, dass Bergsons durée concrète etwas anderes sei als die James'sche expérience. Die durée concrète sei nahe verwandt, wenn nicht identisch, mit dem Absoluten Bradleys, nur dass Bergson meine, das wahrhaft reale Ineinander aller Dinge sei für den Menschen intuitiv erfassbar, während Bradley es zwar nicht für gänzlich unerkennbar, aber doch für nur sehr unvollkommen erkennbar erkläre. Dagegen sei für den Pluralisten James die Erfahrung die uns allen bekannte Welt, in der A nicht B ist, sondern A, wohl aber, ohne seine Sondernatur einzubüssen, sich mit B durch irgendeine äussere Beziehung vereinigen könne. Auch nach seinem Bekenntnis zu Bergson habe James an seinem pluralistic universe festgehalten. Ein solches pluralistic universe sei durchaus nicht frei von logischen Konzepten; Identität und Widerspruch spielten in ihm eine Rolle. Es sei eine Selbsttäuschung, wenn James meine, in seiner Welt der unmittelbaren Erfahrung handle es sich schlechthin um Sein, nicht um Denken, daher könne hier von einem Widerspruch keine Rede sein. Einmal *sei* diese Welt der Erfahrung nicht nur, sondern sie sei auch gedacht, sodann gebe es einen Widerspruch im Sein so gut wie im Denken. James gebe dies auch implicite zu, wenn er sage, dass er gelernt habe, bei der Erfassung des unmittelbar Gegebenen nicht auf die Stimme der Logik zu hören. Die Logik wolle nicht zulassen, dass A sich mit B zur Einheit verwebe und dabei doch für sich als A bestehen wolle. Aber es werde dem Veto der Logik kein Gehör geschenkt. Wer der Logik sein Ohr verschliesse, der setze voraus, dass die Logik Ansprüche geltend mache. Auch erfahre die

Logik nur insoweit Zurückweisung, als sie sich dagegen auflehne, dass A sich mit B verbinden und dabei doch seine Sonderexistenz aufrechterhalten wolle. Es sei keine Rede davon, dass die Logik in James' Reich der unmittelbaren Erfahrung überhaupt nicht zu ihrem Recht käme. Wenn A, trotz der Verbindung mit B, A bleiben wolle, so poche es dabei auf den Satz der Identität. Das gleiche gelte, wenn, was James für möglich erkläre, A, das mit B in Verbindung getreten sei, jede Gemeinschaft mit dem gleichfalls mit B verbundenen C von sich weise. Mit anderen Worten: ob man auf die Logik höre oder ob man nicht auf sie höre, das bestimme sich nach James innerhalb der *einen* Erfahrung von Fall zu Fall, während es nach Bergson eine Sphäre gebe, in die die Stimme der Logik gar nicht reiche, die der intuition, und eine andere, die der intelligence, in der sie unumschränkte Gebieterin sei. James verfahre also noch souveräner mit der Identitätslogik als Bergson. Das wolle er nun aber doch nicht wahr haben: er behaupte mit Bergson in der Stellungnahme zum Intellektualismus einig zu gehen. Hierin sowohl als in seiner Auseinandersetzung mit Bradley, dem er vorwerfe, zu Unrecht überall Antinomien zu wittern, äussere sich ein unausrottbarer geheimer Respekt vor der Identitätslogik. Arthur Baumgarten teilt diesen Respekt, glaubt aber, dass man ihm in der Philosophie in anderer Weise Ausdruck geben sollte, als es bei James der Fall sei. Wenn James in dem einen Reich der Erfahrung die Identitätslogik, je nachdem es jeweils richtig erscheine, bald anerkenne, bald ablehne, so zieht Baumgarten diese Methode der Bergson'schen bei weitem vor, nach der für die eine Welt der Irrationalismus und für eine andere der Rationalismus massgeblich sei. Nur dürfe die Behandlung, die James dem Identitätsgesetz angedeihen lasse, nicht das letzte Worte der Philosophie sein. Die im Geist tief verankerte Abneigung gegen die Antinomie verweise auf eine transzendente Welt, in der die Widersprüche, die wir in unserer gegenwärtigen Beschränkung anzuerkennen und in Kauf zu nehmen hätten, eine uns vorläufig unfassliche Lösung fänden. In diesem Punkte stimmt Baumgarten mit Bradley überein. Dass Bradley über der Welt der Widersprüche eine höhere, die Widersprüche überwindende Realität anerkenne, begrüsst er mit Freude, dagegen scheinen ihm die philosophischen Konsequenzen, die Bradley aus seiner Anerkennung des Absoluten ziehe, gerade so wenig einleuchtend wie die Bergson'sche Lehre von der durée concrète.

Sechs Jahre vor Ludwig Stein hatte bereits Harald Höffding in an der Universität Kopenhagen im Herbst 1902 gehaltenen Vorlesungen, die 1905 unter dem Titel: „Moderne Philosophen" in Leipzig in deutscher

Uebersetzung in Buchform erschienen sind, auf William James aufmerksam gemacht, den er unter die bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen einreiht. Unter diesen unterscheidet der dänische Gelehrte die „objektiv-systematische“ (Wundt, Ardigô, Bradley, Fouillée, Renouvier, Boutroux), die „erkenntnistheoretisch-biologische“ (Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius) und die „Wertungsphilosophie“, unter welche letztere er William James neben Guyau, Nietzsche und Eucken aufführt. James gehöre zu den hervorragendsten Denkern der Gegenwart. Er vereine umfassende Kenntnisse mit grossem Beobachtungsvermögen, scharfe Kritik mit idealistischer Begeisterung, Unbefangenheit mit ernster Ueberzeugung (a. a. O., S. 187). Der dänische Philosoph kommt damit unserer Interpretation von James sehr nahe, kann sie allerdings zu diesem frühen Zeitpunkt, zu dem ausser den „Principles of Psychology“ von 1890 erst „The Will to Believe“ von 1897 und gerade „The Varieties of Religious Experience“ von 1902 erschienen waren, Werke der Früh- und erst teilweise der mittleren Periode, noch nicht in einem Maße zu Ende führen, wie dies später möglich wurde. Jedoch bilden seine Darlegungen einen für diesen Termin erfreulich verständnisvollen, wenn auch dadurch unvollständigen Ansatz zur Erfassung der James'schen Geisteshaltung, wiederum seitens eines ausserdeutschen Forschers, hauptsächlich zur Religionsphilosophie, der ja das besondere Interesse Höffdings galt, der selbst im Jahre 1901 eine solche erscheinen liess.

Mit der Religionsphilosophie von William James beschäftigt sich auch ein „zur Erinnerung an William James“ nach dessen Tode in der „Harvard Theological Review“ 1912 erschienener und später seinen gesammelten Schriften (2. Bd., Tübingen, 1913) einverleibter Aufsatz von *Ernst Troeltsch* „Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie“ (a. a. O., S. 364 ff.). Vergegenwärtige man sich die Grundbegriffe der kontinentalen, wesentlich platonischen Religionsphilosophie, so werde der völlig entgegengesetzte Standpunkt von James sofort klar, meint dieser (a. a. O., S. 372 f.). James sei nicht nur etwa lediglich der Religionspsychologe, der der Religionsphilosophie ein neues Gebiet zugeführt hätte. Er sei, gerade indem er die Religionsphilosophie zur Religionspsychologie gemacht habe, der Vertreter eines völlig entgegengesetzten allgemeinen Typus des Denkens überhaupt und darum auch der Religionsphilosophie. James bezeichne sich selbst mit Vorliebe als radikalen Empiristen. Das heisse in erster Linie, er bezeichne sich als radikalen Antiplatoniker. Wenn er damit auch einen Gegensatz gegen die noch nicht genügend radikalen Empiristen oder agnostischen Positivisten meine, so sei das vorläufig Nebensache. Die Hauptsache sei die Oppo-

sition gegen jedes Apriori und jeden Gesetzesglauben auf allen Gebieten, gegen die Erkenntnistheorie des Rationalismus und gegen das Vorurteil der Notwendigkeit und der Synthese. Er sei reiner Analytiker und Empiriker, der die Tatsachen lediglich als Tatsachen nehme, „ohne in ihnen eine rationale und das eigentliche Wesen erst darstellende oder entfaltende Notwendigkeit und Geltung zu suchen, ohne sie nach rationalen Prinzipien zusammenzusetzen und zu verketten und in dieser Verkettung erst den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis zu finden." (a. a. O., S. 372). Er sei weder metaphysischer noch kritischer noch Naturgesetze als Wesenheiten behandelnder Platoniker. Er halte es mit dem Typus, gegen den Platon sich gewandt habe, mit dem Relativismus der Sophisten, der auch bei ihm zum Psychologismus naturgemäss werde. Er ähnele der nominalistischen und skeptischen Opposition, die der Platonismus immer wieder gefunden habe. Seine eigentliche und unmittelbare Wurzel aber habe er in der angelsächsischen Philosophie des strengen Empirismus, wie sie Locke im Gegensatz gegen Descartes, den Vater des modernen naturwissenschaftlichen Platonismus, begründet, Hume grossartig entfaltet und John Stuart Mill und Auguste Comte zu breiter Herrschaft gebracht hätten. Freilich sei er dabei nicht Relativist und Skeptiker geblieben im Sinne der Sophisten. Vielmehr suche auch er den Weg zu normativen und geltenden Erkenntnissen, aber nicht mit Hilfe des Rationalismus der Gesetze und Notwendigkeiten, sondern mit Hilfe des biologischen Evolutionismus und eines idealisierten Utilitarismus. Die in der Arbeit des Erkennens durch den Erfolg bewährten Hypothesen, die das Einzeldenken ersparende Oekonomik der logischen Generalisationen, die im Kampf ums Dasein fördernden und veredelnden Grundsätze leisteten ihm alles, was dem Platoniker und Kantianer die apriorischen Notwendigkeiten leisteten. Sie leisteten es provisorisch und mit der Möglichkeit beständiger Verbesserung, aber sie leisteten es. Darin nähere er sich modernen antiplatonischen Denkern des Kontinents wie Mach und Avenarius, Beziehungen, die Goldstein in seinem Buche über die „Wandelungen der Philosophie der Gegenwart" (1911) lehrreich hervorgehoben habe. (*Julius Goldstein* behandelt da die James'sche Philosophie mit der Bergson'schen und Eucken'schen gemeinsam.) So treffend Troeltsch *eine* Seite des James'schen Wesens charakterisiert, so wenig weicht er in der Verkennung der anderen Seite der James'schen Eigenart, wie sie in vorliegender Arbeit hervorzuheben versucht wird, vom üblichen, in der Jamesliteratur des deutschen Sprachgebietes angewandten Schema ab. Auch eine Erlanger Doktordissertation über „William James' Religionsphilosophie, begründet auf persönlicher Erfahrung" des Amerikaners

William Harberts sei hier erwähnt, die im Jahre 1913 erschienen ist. Hier wird James nicht nur, wie in der sonstigen deutschen Literatur in die Linie Locke, Berkeley und Hume, sondern auch in die Reihe der Semler, Lessing, Herder, Kant, Schleiermacher und Ritschl gestellt (a. a. O., S. 2 f.). Bereits zwei Jahre zuvor (1911) hatte eine Göttinger Dissertation von *K. A. Busch* über das gleiche Thema („William James als Religionsphilosoph") auf James' Aktivismus als schärfste Antithese gegen den Rationalismus hingewiesen (a. a. O., S. 13). Und schon um die Jahrhundertwende (1899) sprach *Fr. Paulsen* in seinem Geleitwort zur deutschen Uebersetzung des James'schen „Willen zum Glauben" von Th. Lorenz in Beziehung zu diesem Werke von „Erweckungsreden" (a. a. O., S. 5). Ausser diesen und weiteren positiveren Urteilsfällungen über James, wie die seiner Uebersetzer *Wobbermin* und *Dürr*, gibt Harberts auch negative, wie die von *Windelband, W. Block* und *W. Eggelschwyler* wider, wird dabei aber trotzdem seinem Landsmann durchaus gerecht, wie überhaupt seine Dissertation eine sorgsam abwägende und trotz ihrer Beschränkung auf die Religionsphilosophie recht vielseitig und anregend geschriebene Arbeit darstellt.

Während die noch vor dem Tode von James entstandene Greifswalder Dissertation von *Hermann Drahn* „Prüfung des ‚Pragmatismus' von William James als Philosophie" (1910) im wesentlichen rein darstellenden Charakter aufweist, verdienen noch zwei Dissertationen von amerikanischer Seite Beachtung. Diejenige von *Herbert C. Sanborn* „Ueber die Identität der Person bei William James", bei der philosophischen Fakultät der Universität München eingereicht und in Leipzig 1909 erschienen, stellt einen Abschnitt aus einer grösseren, beim Doktorexamen vorgelegten, kritischen Abhandlung über die Geschichte des Selbstbewusstseins dar und gibt neben einer kritischen Orientierung über den Jamesschen Standpunkt ebenfalls eine eingehende Darstellung der James'schen Lehre, namentlich in erkenntnistheoretischer und psychologischer Hinsicht. Einen Beitrag „Zur Erkenntnislehre des Pragmatismus" gibt auch die Amerikanerin *Winifred Hyde* in ihrer im folgenden Jahre (1911) erschienenen Jenenser Dissertation, bezieht sich aber in ihr hauptsächlich auf die Philosophie von John Dewey. Die beiden letztgenannten Doktorarbeiten standen unter der Aegide der Professoren Th. Lipps, bzw. Eucken, während die vorgenannten von Harberts und Drahn unter derjenigen der Professoren Falckenberg bzw. Rehmke standen. Einen recht einseitigen Charakter weist die unter Joël im Jahre 1911 in Basel entstandene und im folgenden Jahre in Warschau erschienene Dissertation des Polen *Czeslaw Znamierowski* „Der Wahrheitsbegriff im Pragma-

tismus“ auf, indem der Wahrheitsbegriff vollkommen aus dem Gesamtzusammenhang der James'schen Philosophie herausgerissen und — zerrissen wird. Als zusammenfassendes Urteil über die gemeinsame Tendenz aller Pragmatisten, wie sie im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts herausgehoben wurde, möge die zehnte Auflage des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von *Ueberweg-Heinze* vom Jahre 1906 (IV. Teil, S. 510) abschliessend zitiert werden (und wegen des zeitgeschichtlichen Zusammenhanges gerade diese [alte] Auflage!): „Sie betonen die praktische Natur alles Erkennens und behaupten, dass nicht nur der erkennende, sondern der ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte der Untersuchung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde gelegt werden müsse.“

Wenden wir uns zuletzt noch der neuesten Jamesliteratur zu, so muss neben dem im Text behandelten zweibändigen Werk über „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens“ von *Eduard Baumgarten* (Frankfurt am Main, 1936—38) vor allem des etwa gleichzeitig entstandenen Werks des Schweizers *Gustav E. Müller,* Philosophieprofessors an der Universität von Oklahama, über „Amerikanische Philosophie“ (Stuttgart, 1936) gedacht werden, das in ausgezeichneter Darstellung eine amerikanische Geistes- *und* Philosophiegeschichte gibt und damit das vorgenannte Werk Eduard Baumgartens, namentlich in letzterer Beziehung, äusserst wertvoll ergänzt. Müller führt in anregender Weise die gesamte geistige Entwicklung der U. S. A. von den Puritanern und deren philosophischem Repräsentanten Jonathan Edwards über die Aufklärung (Allen, Johnson, Jefferson, Franklin, Paine), den Transzendentalismus der romantischen Bewegung, zu dem er neben Channing, Alcott, Margeret Fuller, Parker, Thoreau, Ripley auch die romantische Aesthetik Edgar Allen Poes, William James' Vater Henry James und Ralph Waldo Emerson rechnet, die deutschbeeinflussten Denker Tappan, Morris, Rauch, Lieber und die der Schule von St. Louis (Brokmeyer, Harris, Snider), den Begründer des (logischen) Pragmatismus Peirce, den Neuidealisten Royce, den Personalismus von Howison und Bowne, die eigentlichen Pragmatisten James und Dewey bis zum Neurealismus und kritischen Realismus vor allem Santayanas und der Lebensphilosophie Henry Adams, der „Intelligentsia“ und des „neuen Humanismus“ vor. Die Lehre von William James gibt Müller dabei unter dem Motto der vier Fragen Kants: Was ist der Mensch? Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?, die auch die Fragen seien, mit denen James frisch und kühn und anregend Philosophie erneuert habe (a. a. O., S. 209). Damit stellt Müller James wieder in den Rahmen der traditio-

nellen Philosophie, indem er ihn gleichzeitig in denjenigen der amerikanischen Philosophie und Geistesgeschichte stellt, ein Versuch, wie er auch der vorliegenden Arbeit, allerdings unter entschiedener Zentrierung der in ihr behandelten Philosophengestalt sowie unter einem besonderen Gesichtspunkt, dem der Rechtsphilosophie, zugrunde liegt. Unter diesen Auspizien gehen wir heran an „Die Rechtsphilosophie William James'".

A. Die Vorläufer von William James

I. Einleitung

Jeglicher Pragmatismus nimmt seinen Ausgangspunkt von Protagoras. Allerdings sieht Aristoteles in seiner „Metaphysik" (IV, 4; 5) Ansatzpunkte für diesen schon bei der jüngeren, ja bereits bei der jonischen Naturphilosophie und sogar bei Homer.

Der berühmte „Homomensurasatz" des Protagoras: „Panton Chrematon Metron Anthropos, ton men Onton hos esti, ton d'ouk Onton hos ouk estin" enthält alle Prinzipien menschlicher Gesetzgebung in sich und bildet somit den Ausgangspunkt eines rechtsphilosophischen Pragmatismus.

Der Einsatz philosophischer Befragung mit der des Menschseins, anstatt mit der des Bewusstseins, wird bei Herman Schmalenbach („Geist und Sein") *(In der Einleitung)* sogar allgemeinphilosophisch vorgenommen, rechtfertigt sich also jedenfalls für die angewandte Philosophie des Rechts. F. C. S. Schiller (1864—1937) stellt in seinem „Humanisme" (1903) dem „Rationalismus" Platons die Philosophie des Protagoras gegenüber und erklärt Protagoras für den grössten Denker der Philosophiegeschichte. Der grundlegende Gegensatz sei der von Platon und Protagoras, eine ähnliche Ansicht wie die Nietzsches. Während sich aus der Entwicklung des platonischen Gedankens durch die ganze philosophische Tradition die daraus entspringenden Widersinnigkeiten ergäben, müsse man heute entschlossen für den protagoräischen „Humanismus" Partei ergreifen. Platons Dialog „Theätet", der sich als Widerlegung des Protagoras gebe, ist nach Schiller eine Selbstwiderlegung des Platonismus und damit jeder Art des intellektuellen Rationalismus, der es unternehme, die Wahrheit vom wechselnden Fluss der psychologischen Entwicklung mit allen den sie leitenden Gefühlen und praktischen Zielen zu trennen.

„Jede Rechtsphilosophie, die unter Absehung von allem übrigen bewusst *menschliche* Rechtsphilosophie sein will, kann sich auf... Protagoras beziehen." „Es kann sich der Pragmatismus aller Art auf... Protagoras beziehen." In der Verbindung dieser beiden Sätze (C. A. Emge: „Ein Rechtsphilosoph wandert durch die Philosophie, Beiheft 31 des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin, 1936, S. 21.) liegt der

Koinzidenzpunkt für die Rechtsphilosophie des Pragmatismus, dessen bedeutendster Vertreter in der Moderne William James ist. [1])

Geboren am 11. Januar 1842 in New York als ältester Sohn des als Theologen wie als Schriftsteller bekannten Reverend Henry James aus Boston, eines begeisterten Jüngers des grossen schwedischen Weisen Swedenborg, empfing William in seiner frühesten Jugend von den Lehren seines Vaters lebhaften Eindruck. Sein Studiengang vollzog sich zunächst in Europa. London, Paris und Genf sind die ersten Etappen seines Weges. Nach vorübergehender Beschäftigung mit der Malerei begann der Einundzwanzigjährige das Medizinstudium in Harvard, das er sechs Jahre später mit Erfolg abschloss. 1872 begann James' akademische Laufbahn, die von der Physiologie über die Psychologie zur Philosophie führte. 1880 wurde James Extraordinarius, 1885 Ordinarius der Philosophie in Harvard, wo er bis an sein Lebensende tätig blieb. In seiner ländlichen Villa Chocorua in New Hampshire starb der nordamerikanische Philosoph, Psychologe, Pädagoge und Religionswissenschafter am 26. August 1910. Seine Philosophie, ein Produkt des Denkens der alten und der neuen Welt, erscheint ein Menschenalter nach dem Tode ihres Schöpfers, noch ebenso jung wie zu dessen Lebzeiten. (Vgl.: Emile Boutroux, „William James", autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig 1912, S. 43 ff.)

Der Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchungen William James' findet sich nach seinen anatomisch-physiologischen Forschungen in der konsequent angewandten Experimentalmethode. James geht unmittelbar in medias res. Dadurch unterscheidet sich seine Philosophie von der Mehrzahl der modernen Systeme, die mit der Erkenntniskritik beginnen. Schon eine der ersten philosophischen Schriften James': „Einige Betrachtungen über die objektive Methode" (1878) wandte sich gegen die Anmassung, über die Wahrheit nach einem abstrakten Begriff zu urteilen, anstatt nach der lebendigen und wirklichen Erfahrung des Menschen selbst. Hier liegen bereits die Ansätze der von ihm, John Dewey und F. C. S. Schiller ausgebildeten Wahrheitstheorie des Pragmatismus vor. Unter dem Namen des Pragmatismus schlechthin, der im Gegensatz zum Konzeptualismus oder abstrakten Rationalismus die Tatsachen nicht den Ideen, sondern die Ideen den Tatsachen unterordnet, wurde James' Lehre berühmt, während er selbst für sie in einem Brief an Th. Flournoy (Brief aus Cambridge, Mass., an Th. Flournoy vom 30. April 1903) die Bezeichnung: „System der reinen Erfahrung" vorzog. Der Gelehrte war zu bescheiden, seine eigene Philosophie mit der des viel komplexeren Pragmatismus zu identifizieren, der der Sache nach ausser auf Protagoras auf Sokrates, Aristoteles, Locke, Berkeley, Hume

[1]) C. A. Emge, a. a. O., S. 21, wobei ausdrücklich bemerkt wird, dass Protagoras keine Rechtsphilosophie ausführte und aus seiner Lehre auch für die praktische Philosophie keine Konsequenzen zog, sondern hier nur Lehrer der für ihn feststehenden „Tugend" sein wollte (vgl. Anmerkung 29, ebenda).

und John Stuart Mill, dem Namen nach auf seinen Landsmann Charles Sanders Peirce zurückgeht (vgl. S. 80).

Der bemerkenswerteste Charakterzug der James'schen Philosophie ist: sie ist antischolastisch. Sie wendet sich an alle. Sie spricht die Sprache aller. Sie ist konkret, solide und gedrängt, voll von lebendiger Wirklichkeit. Sie schreitet kühn voran mit der Erfahrung als einziger Führerin. An ihrer Spitze könnte das faustische Wort stehen: *Im Anfang war die Tat!* So ist sie eine wirklichkeitszugewandte Lebensphilosophie.

William James' Lebensphilosophie, aus welcher das — zwar nicht explicite, aber doch implicite vorhandene — rechtsphilosophische Moment herauszuarbeiten Aufgabe dieser Abhandlung ist, ist ein philosophisches Schriftwerk — ein Werk von Schriften, jedoch kein System —, das versucht, den grundsätzlichen Wandel des gegenwärtigen Denkens, des Denkens des zwanzigsten Jahrhunderts, herauszuarbeiten. Der Sinn der Zeit lag in der Ueberwindung des europäischen Rationalismus, in dem Hinausrücken des Intellekts aus dem Zentrum des Lebens in einen Uebergang zur Lebensphilosophie als einer neuen Metaphysik, d. h. einem Versuch, das Leben in seiner vom Intellekt unbeeinflussten Ursprünglichkeit und seinem Werden zu fassen, an dessen schöpferischer Eigenart wir noch beteiligt sind. Dieser Umschwung des Denkens manifestierte sich in William James. Für ihn war unser Dasein kein geschlossener Kreis, sondern stand Einbrüchen aus metaphysischen Bezirken offen. William James setzte an die Stelle des statischen Verhältnisses des Intellekts zu einer ihm gegenüberstehenden Welt der Ideen das dynamische Verhältnis des biologisch bedingten Einzellebens zu dem in dieses seelisch einwirkenden kosmischen oder metaphysischen Leben. William James' Lehre ist so ein Suprarationalismus mit der neuen Haltung, dass die metaphysische Wirklichkeit, an die sie sich wendet, stets unfertig und stets unabgeschlossen ist. Wir leben in einer unabgeschlossenen Welt, an deren künftigen Gestaltung wir mitschaffen.

William James' Werk zeigt für die Zeit, in der es geschaffen ward, als sich die deutschsprachige Philosophie — und namentlich die Rechtsphilosophie — zum grössten Teil noch im Schulgetriebe und vornehmlich im Banne des Neukantianismus befand, — als Ausnahmen nennt W. Jerusalem im Vorwort zu seiner Uebersetzung von James' „Pragmatismus" („Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden", S. VI. f.): Ostwald, E. Mach, G. Simmel, R. Eucken, R. Goldscheid und sich selbst — einen anerkennenswert weiten und unbeengten Blick. Es bezeichnete die geistige Situation, in der wir uns bereits damals befanden, in welcher wir aber in erhöhtem Masse noch heute stehen, tref-

fend richtig. Insbesondere ist es durchaus zutreffend gesehen, dass nicht nur der Intellekt aus seiner zentralen Stellung verdrängt, sondern dass zugleich sein Korrelat, die starre Welt, aufgelöst werden muss.

Diese neue Sicht, losgelöst von den starren Formen, Formeln und Kategorien des Neukantianismus, auf dessen überkommenem Denken lange Zeit hindurch die Rechtsphilosophie, vorzugsweise in der von Rudolf Stammler geschaffenen Prägung, basierte, auf die Philosophie des Rechtes und der Moral anzuwenden, ist Aufgabe unserer Zeit. So soll vorliegende Abhandlung zu dem Versuche beitragen, die Kluft, die der Rechtspositivismus zwischen lebendigem Recht und lebendiger Philosophie brach, durch eine Lebensphilosophie vom Recht und der Moral wieder zu schliessen. Vorliegende Arbeit versucht also aus dem philosophischen Lebenswerke William James', dem trotz Anerkennung seiner Psychologie oder eben darum nicht die verdiente Behandlung zuteil wurde, das rechtsphilosophische Moment herauszukristallisieren.

(„Der Gegenstand der Psychologie ist nach James das Leben des individuellen Bewusstseins. Dieses hat zwei charakteristische Eigenschaften: es ist in erster Linie eine zweckbeherrschte Aktivität, oder eine Wahl von Mitteln mit Rücksicht auf die Verwirklichung eines Zwecks. Sodann an zweiter Stelle: der Zweck, den es verfolgt, ist im eigentlichen Sinn die Erhaltung derjenigen Teile seines Inhalts, für die es sich interessiert, und die Entfernung der übrigen." (E. Boutroux, „William James", S. 65.) Die Konsequenz für die Rechtsphilosophie ist folgende: Das Rechtsbewusstsein, dem ein Recht zugrunde liegt, das eine „zweckbeherrschte Aktivität", „eine Wahl von Mitteln mit Rücksicht auf die Verwirklichung eines Zweckes" erheischt, verfolgt den Zweck der Erhaltung „interessierender" und der Eleminierung der übrigen Elemente, die mit den sogenannten asozialen Elementen gleichgesetzt werden können.)

Wenn die Arbeit dabei in ihrem Hauptteil in besonderem Masse auf die Schrift von Th. Flournoy („Die Philosophie von William James", Tübingen, 1930) zurückgreift, so geschieht das darum, weil dieser ein ganz besonderer Eigenwert zukommt, was auch aus folgenden, jene Schrift als Vorwort einleitenden Ausführungen A. Baumgartens (Einführung, S. 5 f.) ganz deutlich hervorgeht: „Flournoy hätte dem Freund kein schöneres Denkmal setzen können, als er es in der vorliegenden Schrift getan hat. Weder vorher noch nachher hat ein Geschichtsschreiber der zeitgenössischen Philosophie die Gedankenwelt von James in so kongenialer Weise dargestellt... In der Tat ist Flournoys Buch über James weniger die Widergabe der Lehre eines Denkers durch einen anderen, als der gemeinschaftliche Gedankenaustausch zweier aufs engste verwandter Geister..." In diesem Sinne ist auch jener Satz: „Die Liebe und die Gerechtigkeit bedingen sich gegenseitig, so wie zwei Ansichten ein und desselben Ideals nicht voneinander zu trennen sind (Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", S. 111)", der James Lebenswerk voranstehen könnte, obwohl Flournoy'scher Prägung, gleichzeitig James'schen Geistes.

II. Benjamin Franklin (1706—1790)

a) Der Vitalismus, Liberalismus und Eudämonismus Benjamin Franklins

1. Der Vitalismus Franklins

Schon bei Benjamin Franklin, dem „Lehrmeister der amerikanischen Revolution" und „ersten amerikanischen Pragmatisten", wie ihn Eduard Baumgarten („Benjamin Franklin, der Lehrmeister der amerikanischen Revolution", Band I, von „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens", Frankfurt a. M., 1936, S. 1, 3, 9 und 241) nennt, finden wir in den philosophischen Fragmenten zu einer Wissenschaft und Kunst der Tugend („Art of Virtue") jenen Einsatz beim Leben, der das Wesen des Vitalismus ausmacht. Leben in seiner Dreiheit: Arbeit, Erfolg, Rittertum wird sichtbar als äusserlicher Betrieb ökonomischer Betätigung, als „Arbeit" und „wirtschaftliche Selbständigkeit der Person", „Rittertum" der „Freiheit" und des „Glücks".

2. Der Liberalismus Franklins

Die nächste Tiefenschicht der Philosophie Franklins ist nach Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 90 f.) „der Zusammenhang seiner Einsichten in die Psychologie der Freiheit: Hier ist er das Genie, das die Mechanik natürlicher Kontrollmittel über die menschliche und zwischenmenschliche Natur rückhaltlos darstellte und ins Spiel setzte: die technischen Möglichkeiten der Selbstzucht. Die Mechanik des Ichs ist aber wesentlich Mechanik des Verhaltens eines „Selbst" zu anderen. So ist sie zugleich mehr als Mechanik. Es ist nicht eine kalte einfältige Rechnung, dass die Menschen einander wechselweise „aushalten" müssen. Franklins Lehre von der Duldsamkeit, die er aus dieser Einsicht und Berechnung heraus allerdings empfiehlt, ist doch nicht beliebige, ausgedachte „Toleranz", sondern meint wirkliche Geduld organischen und Ich-haften Lebens, als welche sie zugleich (und wesentlich) exklusiv und intolerant ist. Der Meister der Mechanik lässt hiermit die Freiheit nur als *mechané* d. i. als ein Werkzeug gelten, das seinerseits geführt wird. Freiheit ist nicht Selbstzweck, sondern die „gehorsame" Technik eines Willens zum Glück."

3. Der Eudämonismus Franklins

Der Franklinsche Begriff des Glücks ist nach Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 91) „die tiefste Schicht seiner Philosophie. Glück ist nicht Glück des abstrakt gedachten einzelnen, sondern ist die vom organisch-

ichhaften einzelnen zu betätigende (und ihn aus seinem Ich herausschaffende, befreiende) Wahrnehmung der Fülle Gottes — oder des Zusammenhangs der Natur. Dieser „Zusammenhang" wird dargestellt als ein System der Kräftespannungen und des Kräfteausgleichs. Die klassischen elektrischen Experimente, die Entdeckung der positiven und negativen Elektrizität sind aus einem Atem mit Franklins Psychologie der Kompensationen, die er positiv ausbaut zur Ethik des sozialen „Dialogs" und zur politischen Kunst des Kompromisses, als den Werkzeugen konstruktiven Gemeindegehorsams, der von jedem einzelnen im Blick auf die ihm natürlich zugeordneten andern zu betätigen ist. — Solche Kunst und Wissenschaft eines naturgetreuen Aufbaues gemeinsamen Glückes und Zusammenhalts reicht indessen nicht hin für die wirkliche Lösung der den Menschen gestellten Aufgaben. Es bedarf dazu mehr als der blossen Klugheit und naturkundigen Verstandes; es bedarf dazu noch eines besondern positiven Antriebs eines gütigen Gottes, der der immer unsicheren Gesellschaft der Menschen aus der Unentschlossenheit ihrer Herzen und der Zwiespältigkeit ihrer Taten heraushilft."

b) Franklins Ethos der Arbeit, dessen Deutung durch Max Weber und Ed. Baumgartens Kritik an derselben

In seinem Aufsatz über die „protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus" hat Max Weber Franklins „Anweisung an einen jungen Kaufmann" als die Sprache eines Menschen bezeichnet (a. a. O., S. 31 ff.), der am Ende darauf abhebe, „aus Menschen Geld zu machen", indem er diese Formel aus dem Munde Nikolaus Lenaus (alias Dr. Moorfeld) in Kürnbergers, wie Weber sagt, „geist- und giftsprühendem" Roman: „Der Amerikamüde" übernahm. Dort heisst es in Anspielung auf Franklins Vater, der Lichtzieher war: „Aus Rindern macht man Talg, aus Menschen Geld" und hinzugefügt wird, diese Ausmünzung der menschlichen Existenz in Schillinge und Pfund gewinne erst durch die Erfindung des Blitzableiters durch Benjamin Franklin den Anspruch auf unsere Verzeihung.

Die „Anweisung an einen jungen Kaufmann" Franklins lautet (gekürzt) wie folgt: Neben Fleiss und Mässigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt vorwärts zu bringen als Pünktlichkeit und Rechtssinn in allen seinen Geschäften. Bedenke, dass ein guter Zahler der Herr von jedermanns Beutel ist. Wer dafür bekannt ist, pünktlich zur versprochenen Stunde zu zahlen, der kann zu jeder Zeit alles Geld aufnehmen, was seine Freunde gerade nicht brauchen. Dies ist bisweilen von grossem Nutzen... Bedenke, dass Zeit Geld ist. Und bedenke, dass Geld von zeugender Natur ist. Geld gebiert Geld. Wer

nutzlos Zeit im Wert von 5 Schillingen vergeudet, verliert 5 Schillinge und könnte ebensogut 5 Schillinge ins Meer werfen. Wer 5 Schillinge verliert, verliert nicht nur eben diese Summe, sondern alles, was mit ihr bei Verwendung im Gewerbe hätte verdient werden können. Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen ganze Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein Fünfschillingstück mordet, bringt alles um, was damit hätte produziert werden können, ganze Kolonnen von Pfunden Sterling.

Für Franklin habe es sich dabei nach Max Webers Deutung nicht um den Nutzwert, sondern um den reinen produktiven Kapitalwert des Geldes, um seinen ständig zu steigernden, sich selber produzierenden, wachsenden Mehrwert gehandelt, der zugleich, ethisch betrachtet, den Spiegel geleisteter Arbeit darstelle: eine Deutung von Franklins Geldeifer als asketisches Arbeitsethos, der Eduard Baumgarten jedoch widerspricht (a. a. O., S. 93 ff.). Denn diese asketische Deutung werde unwahrscheinlich, wenn man bedenke, dass Franklin, erst zweiundvierzigjährig, bereits ein Geschäft aufgegeben habe, um künftig seiner Musse zu leben. Gleichzeitig habe er sich dagegen gesträubt, ein öffentliches Amt anzunehmen. Auch ein um jene Zeit verfasstes Trinklied spreche gegen diese Deutung.

In diesem Lied lädt der Sänger ein, der holden rufenden Venus zu folgen in ihren schönen Armen Nacht und Tag zu verbringen, da die Liebesfreuden von allen Freuden die höchsten seien und der Liebende der entschiedenste Guttäter sei, während der Chor mit einem „oh nein und nicht doch" das ehrliche Herz wissen lässt, Freunde und Weinkrug überstünden die Stunde. Der zweite Vorschlag des Sängers rät, wie Bienen Honig so Geld zu häufen, den neuen Stock zu bauen, die Zellen zu füllen und im Anblick des klingenden klimpernden Schatzes klingend klimpernd vergnügt zu sein, worauf der Chor wiederum mit seinem „oh nein" antwortet. Zum dritten behauptet der Sänger, fromme Geld nicht, fromme vielleicht Macht, die von keiner Zunge erzählbare Lust, die Stadt zu regieren, wobei der Spott der beherrschten Haufen zwar peinlich, der Stolz aber befriedigt sei, indem Luzifer in der Hölle das Glück beneide. Doch auch hierauf antwortet der Chor mit seinem „oh nein". Schliesslich fordert der Sänger zum klirrenden Gläserschlagen und zur Verachtung der schalennagenden und kernverfehlenden öden Esel auf nach Salomons Lehre von der Eitelkeit der Liebe, der Herrschaft und des Reichtums. Hier bejaht endlich der Chor, das sei wahr, jener habe es verstanden, alle durchprobiert, wobei Freund und Weinkrug die Stunde überstanden hätten. — Der Originaltext lautet (nach Jared Sparks, Boston, 1840) folgendermassen: („The Works of Benjamin Franklin", 10 vls.) II, I, 220.

„Fair Venus calls; her voice obey in beauty's arms spend night and day
The joy's of love all joy's excell and lovings certainly doing well.
O no not so for honest souls know Friends and the bottle still bear the bell.
Then let us get money, like bees lay up honey:
The sigh of our treasure shall yield us great pleasure
We'll build us new hives; and store each cell

We'll count it and chink it and jingle it well. Oh no etc.
If this does not fit ye, let's govern the city,
In power is pleasure, no tongue can tell
By crowds though you're teased your pride shall be pleased
And this can make Luzifer happy in hell. Oh no etc.
Then toss off your glasses and scorn the dull asses
Who, missing the kernel, still gnaw the shell:
What's love, rule, or riches? Wise Salomon teaches:
They're vanity, vanity, still. That's true he knew
He'd tried them all through: Friends and a bottle still bore the bell."

In diesem Liede käme, so folgert Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 95 ff.), ein Epikuräer voll übermütigen Witzes zum Vorschein, wobei es nicht mehr glaubhaft bleibe, dass die „Anweisung an den Kaufmann", wie Max Weber meine, „ein umfassendes Ethos", „eine Philosophie des Geizes", „die eine absolute Verpflichtung des einzelnen gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrösserung seines Kapitals" predige, dass das „Summum bonum" der Franklin'schen Ethik „der Erwerb von Geld und immer mehr Geld unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Geniessens" gewesen sein könnte, wenn man den grossen und überlegen lachenden Erguss des Trinkliedes Franklins gelesen habe.

(Vgl. auch a. a. O., S. 19: „Max Weber hat in seinem bekannten Aufsatz über die „protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus" sich auf Franklin als den geschichtlich leibhaftigen Kronzeugen für seine aufsehenerregenden Thesen... bezogen. Er hat Franklins finstere „asketische" „Anweisungen an einen jungen Kaufmann" zitiert, hat sie tiefsinnig und eigenwillig ausgelegt und auf diese Weise unter uns die Gestalt jenes Erzamerikaners — als eine wunderlich fragwürdige — in Erinnerung gebracht.")

An dem politischen Zielpunkt der Franklin'schen Geldethik, so meint Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 99 f.), habe Weber an einer sehr dramatischen Stelle seiner Konstruktion (Max Weber a. a. O., S. 36) um Haaresbreite vorbeigeschossen: „Fragt man nämlich, *warum* denn aus Menschen Geld gemacht werden solle, so antwortet Franklin, obwohl konfessionell farbloser Deist, in seiner Autobiographie mit einem Bibelspruch, den sein streng kalvinistischer Vater ihm in der Jugend immer wieder eingeprägt habe: „Siehst du einen Mann rüstig *in seinem Beruf,* so soll er vor Königen stehen." [2]) „Der Gelderwerb ist der Ausdruck der Tüchtigkeit

[2]) Die betreffende Stelle lautet bei Max Weber wörtlich: „Nicht nur Benjamin Franklins eigener Charakter, wie er gerade in der immerhin seltenen Ehrlichkeit seiner Selbstbiographie zutage tritt, dass ihm die „Nützlichkeit" der Tugend aufgegangen sei, auf eine Offenbarung Gottes zurückführt, der ihn dadurch zur Tugend bestimmen wollte, zeigen, dass hier doch noch etwas anderes als eine Verbrämung rein egozentrischer Maximen vorliegt. Sondern vor allem ist das

im Beruf, und diese Tüchtigkeit ist, wie unschwer zu erkennen, das wirkliche A und O der Moral Franklins." Weber habe durch Sperrung der Worte „in seinem Beruf", entsprechend seinem „leitenden Gesichtspunkt" der „Berufsaskese" sein Augenmerk auf die erste Satzhälfte gerichtet und daselbst fixiert. Für Franklin habe aber umgekehrt der Ton auf der

---

„summum bonum" dieser „Ethik": der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Geniessens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, dass es als etwas gegenüber dem „Glück" oder dem „Nutzen" des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint. Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen. Diese für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung des, wie wir sagen würden, „natürlichen" Sachverhalts, ist nun ganz offenbar ebenso unbedingt ein Leitmotiv des Kapitalismus, wie sie dem von seinem Hauche nicht berührten Menschen fremd ist. Aber sie enthält zugleich eine Empfindungsreihe, welche sich mit gewissen religiösen Vorstellungen eng berührt. Fragt man nämlich: warum denn „aus Menschen Geld gemacht" werden soll, so antwortet Benjamin Franklin, obwohl selbst konfessionell farbloser Deist, in seiner Autobiographie darauf mit einem Bibelspruch, den, wie er sagt, sein streng calvinistischer Vater ihm in der Jugend immer wieder eingeprägt habe: „Siehst du einen Mann rüstig in seinem Beruf, so soll er vor Königen stehen." Vgl. hierzu auch die Auffassung A. Baumgartens.

Arthur Baumgarten schreibt in diesem Zusammenhang („Der Weg des Menschen, eine Philosophie der Moral und des Rechts", Tübingen, 1933, S. 245): „Bei dem grössten deutschen Soziologen unserer Epoche, bei Max Weber, wird man manches finden, was der Psychologie des 18. Jahrhunderts noch unbekannt war, aber nichts, soviel ich sehen kann, was ihrer methodischen Grundauffassung prinzipiell fremd gewesen wäre. Seine religionssoziologischen Theorien, seine Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Calvinismus insbesondere, sind getragen von dem Geist einer rationalistischen Individualpsychologie."

Auch im Kapitel über den Geist der Neuzeit geht Arthur Baumgarten auf diesen Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus ein (a. a. O., S. 341 f.) und betont schon hier die Verbindungslinie, die unter diesen Gesichtspunkten zur Philosophie William James' führt:

„Kein Wunder, dass Max Weber einen Zusammenhang zwischen dieser religiösen Auffassung [gemeint ist der Calvinismus] und dem Frühkapitalismus nachweisen konnte. Dass man mit aller Energie reich zu werden sucht, um an der äusseren Prosperität ein Zeichen für die von Ewigkeit her erfolgte Gnadenwahl zu erhalten, ist nicht übel gerechnet, deutet aber auf einen Fehler im religiösen Grundansatz. Nur vergesse man nicht, dass alle Weltlichkeit letztlich nichts anderes ist, als eine Religiosität, die sich selbst missversteht. Daraus erklärt sich, dass eine anfänglich verweltlichte religiöse Bewegung sich allmählich wieder umwandeln kann in eine spirituale, was mit dem uns augenblicklich interessie-

zweiten Satzhälfte gelegen, als welche den Folgesatz bringt: „So wirst du vor Königen stehen.“ Geld und Tüchtigkeit seien für ihn nicht in sich selbst fixierte — „unmenschliche“ — Endzwecke, sondern rationale Mittel — Werkzeuge — zu menschlich sinn- und wertvollen Folgen: Werkzeuge für eine neue Form der Ritterlichkeit freien, glücksmässigen Lebens. Durch seine Konstruktion, dass der religiöse Puritaner von der calvinistischen Prädestinationslehre her dazu angehalten sei, sein Leben im Höchstmass zu rationalisieren, zu Ehre eines — irrationalen Gottes, habe sich Weber zu der plausiblen Hilfshypothese verleiten lassen, dass bei Franklin als einem säkularisierten Puritaner ein analoges (nur abgewandeltes) Prinzip zum Vorschein kommen müsse — und siehe da, es habe sich bei ihm in der Tat ein — letzthin „irrationaler Rationalismus“ der Lebensführung gefunden, nämlich in der Form einer asketischen Berufsdisziplin, die auf ihr Ziel gesehen wesentlich zwecklos, „insofern irrational“, „glücksfremd“ sich gezeigt habe.

In Wahrheit habe für Franklin — und zwar von jeher und für immer — alles, insbesondere aber der Gelderwerb, unter der Idee des Glückes gestanden. Als Glück habe Franklin allerdings nicht (trotz des Trinkliedes) der Genuss von Verzehrsgütern (sinnlicher oder ästhetischer Provenienz), sondern ein Schaffen: die Herstellung und fortwährende Ueberlieferung freier politischer Gemeinschaft gegolten; sofern gefeiert werde, werde auf die Freundschaft solcher freier Bürger getrunken. Wenn irgendeine Pathetik bei dem jüngern Franklin zu finden sei, so sei es die Pathetik des Freiheitskampfes, einerseits als selbstsichere Verachtung gegen das feudale Europa, anderseits als unruhig leidenschaft-

---

renden Zweig des Protestantismus tatsächlich geschehen ist. Aus dem Streben nach weltlichem Wohlstand, das seine nächste Ursache nach Webers einleuchtender und wohlbelegter Hypothese in der Lehre von der Gnadenwahl hat, ist im Lauf der Jahrhunderte das grüne Reis eines Glaubens hervorgewachsen, demzufolge die Mehrung des allgemeinen Wohlstands als Teilerscheinung eines grossen menschlichen Kulturfortschritts zur Ehre Gottes dienen, ja schliesslich Gott Hilfe leisten soll bei der Herbeiführung des Weltheils. Mit vollem Recht sagt Flournoy von der religiösen Weltanschauung von William James, die uns, wie wir schon mehrfach andeuteten, unter allen bisherigen Philosophien der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, dass sie in der grossen Evolutionslinie des protestantisch-christlichen Denkens liege. Dass sie durch das Zwischenglied des anglosächsischen Puritanismus mit dem Calvinismus und nicht mit dem Lutheranismus stammverwandt ist, liegt auf der Hand. Wenn es aber überhaupt so etwas gibt, wie eine Fortentwicklung im christlichen Denken, eine Entwicklung, die zuletzt in eine Weltanschauung ausmünden kann, die kaum mehr als Christentum bezeichnet werden darf, dann liegt das an der Autoritätsfeindlichkeit, die der ganzen protestantischen Geistesbewegung eigen ist.“

licher Eifer, Europas Glanz und überlegenes Ansehen durch eine eigene zugleich gediegenere und loyalere Ritterlichkeit zu überwinden. *Dies* sei der letzte „Wertgesichtspunkt" der Franklin'schen Geldpredigt.

Max Weber habe, so fährt Eduard Baumgarten fort (a. a. O.. S. 111 f.), den absoluten Ernst jener „Anweisungen an einen jungen Kaufmann" betont. Er habe sich vor allem von der folgenden Stelle, die er mit Sperrung und Ausrufungszeichen versah, ein (für seine Thesen nicht unwillkommenes) Grauen einjagen lassen: „Wer ein Fünfschillingstück umbringt, mordet (!) alles, was damit hätte produziert werden können: ganze Kolonnen von Pfunden Sterling." Weber folgere aus dieser Stelle (Max Weber, a. a. O., p. 40 Anm.): „Mangel an Sorgfalt mit dem Gelde bedeutet ihm (Franklin), dass man sozusagen Kapitalembryonen mordet und ist deshalb auch ein ethischer Defekt." Mit dieser Stelle habe es nun auch wieder eine ganz eigene „historische Bewandtnis". Ihr Todesernst — diese Rede vom Mord am Gelde — habe auf das Gelächter der Landsleute gerechnet, auf ein Gelächter, das bereits im Gang gewesen sei und nach einem Biographen Franklins dreissig Jahre lang angedauert haben soll.

„Es handelt sich um Franklins erstes Journalistenstück, das, nachdem es einmal bekannt geworden war, immer wieder, auch nach dem Revolutionskrieg noch, abgedruckt wurde: Franklins „Polly Baker Speech". Dieses kecke Stück war allen Lesern, die die „Anweisungen an einen jungen Kaufmann" lasen, im Gedächtnis. Polly Baker war ein verführtes Mädchen, dem von Franklin eine Verteidigungsrede vor Gericht in den Mund gelegt wurde. Das Mädchen geht beim Gerichtstermin aus der Verteidigung zum Angriff über. Ihr Verführer war einer der Richter selbst gewesen (er ist bei der Sitzung nicht anwesend). Er war Junggeselle. So hielt das Mädchen Gericht über ihn, dass sein zölibatäres Verhalten ihn längst zum Mörder an ganzen Kolonnen möglicher Kinder gemacht habe, — während sie stets bereit gewesen (und jetzt noch bereit sei) im Bund mit ihm (oder irgendeinem anderen, den das Gericht ihr auferlege), das Gebot der Bibel zu erfüllen: „Seid fruchtbar und mehret euch." Als man las, dass Franklin dieselbe pathetische Anklage des Mordes nun gegen einen verbummelten Schilling schleuderte, fing alles wieder an zu lachen." (Eduard Baumgarten, a. a. O., S. 111 f.)

Merkwürdig immun, so folgert Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 112 ff.), seien Nationen gegeneinander in bezug auf ihre jeweilige Weise des Humors und Witzes. Nur so sei es zu verstehen, dass Max Weber, der ein Mann von grossem eigenen Humor gewesen sei, den Franklin'schen durchaus an dieser Stelle nicht gewittert habe — und nun eine weithin und sorgfältig ausgebaute Theorie über das Franklin'sche asketische Wirtschaftsethos als einer wesentlichen Grundlage des modernen Kapitalismus konzipiert habe, eine Konstruktion, die ihm bis auf den heutigen

Tag von deutschen Kanzeln aller Art (nationalökonomischen, theologischen, literarhistorischen, philosophischen) mit gelehrter und quellenscheuer Emphase nachgesprochen werde. Was bleibe aber, so fragt Eduard Baumgarten fortfahrend (a. a. O., S. 116 ff.), nach Abzug dieses Schalkes übrig vom Ernst der Sache? Genug! Uebrig bleiben vor allem der Ernst des Schalkes selbst: diese Macht der Distanzierung und Vermittlung: — der radikale Begriff der Technik, der sich gerade im Spielvermögen des Schalkhaften äussere: zu vermitteln, Verbindungswege herzustellen, gegeneinander Entlegenes zusammenzufügen zu einem Leistungsganzen. Diese Lust des Könnens sei in Franklin zur Geistigkeit selbst, zur Sprache geworden. Das Unmittelbare der Dinge oder der Bestrebungen, über die er sich äussere, deren Begriff oder Bild er forme, die seien durch sein inneres Auge und Lachen schon immer vermittelt, d. h. auskonstruiert zu blossen Werkzeugen, die an sich selbst nie gänzlich ernst zu nehmen seien. Einzelne Dinge sowohl wie bestimmte Ideale lasse er in seiner Sprache als Werkzeuge zur Geltung kommen; genauer noch: — und das sei der Ernst seines Schalkes — er lasse sie *nur* als Werkzeuge gelten, bloss hypothetisch, niemals im Sinne von etwas Letztem, sondern als Vorletztes. Seine Dinge und Ideale seien nur scheinbar sie selbst; sie hätten nur indirektes Recht. Dieses Scheinen, die Atmosphäre der Verletzlichkeit und Vermittlung sei die eigentliche und ganz entschiedene Wirkung und Wirklichkeit, die der handfeste, „gemeine" Verstandesgebrauch dieses Erzmechanikers in seiner Sprache und geistigem Stil hervorgebracht habe. Anders — formelhaft — ausgedrückt, Franklin sei „Instrumentalist" im Sinne des alten englischen Wortes „instrumental".

Auf diesen innersten Stil Franklin'scher Geistigkeit habe gerade Max Weber die Aufmerksamkeit gelenkt, indem er den Grundunterschied zwischen deutscher (protestantisch-lutherischer) Religiosität und englisch-puritanisch-calvinistischer darin gesehen habe, dass dort der Mensch sich als „Gefäss" der göttlichen Gnade fühle, hier aber zum „Werkzeug Gottes", das seiner Ehre diene, eingesetzt werde. Franklin, dem säkularisierten Puritaner gegenüber, zeige sich nun aber, dass Weber die Ermittlungskraft seiner Konzeption nicht weit genug vorgetrieben habe. Der Begriff des Werkzeugs verliere in der Weber'schen Handhabung seine spezifische angelsächsische Tiefe sowohl wie seine entsprechende „Relativität", indem er vorzeitig in die Begriffsrichtung der Askese abgebogen werde. Die Idee der Askese, so wie sie Max Weber als eine letzte religiöse Leidenschaft fasse, sei dem Schalkhaften und scheinvollen Werkzeuggefühl des Angelsachsen hetoronom und entstamme offenbar der

Sphäre deutscher Religiosität, die eine bestimmte Denk- und Sprechart eines Menschen festlege als die letzte Erfahrung, darin sich Gott für ihn sammle als in einem abgeschlossenen Gefässe. Nach Webers Darstellung laute der seelische Sachverhalt so: ein Mensch, der sich in diese Aeusserlichkeit des Schaffens und der Werkzeughaltung gebe, — und seine Gottessehnsucht zu dieser Härte bescheide — der sei ein wesentlich verzichtender, ein asketischer Religiöser. Wie aber, wenn solche Denk- und Sprechart und solches harte äussere Tun nur als Vermittlung, nur als Schein, also als Werkzeug im vollen und radikalen Sinne empfunden worden sei? Dann habe der Gott — oder das Leben, — dem es gedient habe, beliebig reich, beliebig heiter sein können, aber darin sehr verschwiegen, „innerlich": ein „Deus absconditus", jedoch nicht in einem finsteren Sinne, sondern im Sinne einer Kraft, die sich durchaus positiv — sogar frohlockend — habe „vermitteln" und zum Erscheinen bringen lassen.

(Diese im übrigen grossartige Darstellung der puritanischen Religiosität bei Max Weber und Max Webers eigene Vorliebe für die grimmig-kalvinistische Vorstellung Gottes als eines „deus absconditus" würde besser zur Charakteristik John Deweys (geb. 1859) passen, James' eigentlichem Schüler und Nachfolger, als zu derjenigen Franklins. (Vgl. Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, S. 102 ff. und Marianne Weber, „Max Weber, Ein Lebensbild", S. 350 ff.)

Franklin erzählt in seiner Selbstbiographie (vgl. Bigelow: „The life of Benjamin Franklin", Philadelphia, 1875 und Ed. Baumgarten, a. a. O., S. 137 ff.) davon, wie er eine Bibliothek habe gründen wollen und wie er, um die Leute für seinen Plan zu gewinnen, seine eigene persönliche Initiative verschleiert und in dieser scheinbaren Bescheidenheit seinen Plan viel reibungsloser, nämlich als „ein gemeinsames Unternehmen im Namen von Freunden", in Gang gebracht habe. Dem Selbstbewusstsein der persönlichen Initiative zum Trost fügt er an, dass das augenblickliche kleine Opfer der Eigenliebe, welches man dabei bringt, später reichlich vergolten werde. „Wenn es eine Zeitlang unbekannt bleibt, wem der eigentliche Verdienst gebührt, wird irgend jemand, der eitler ist als der Betreffende, ermutigt werden, das Verdienst zu beanspruchen, und dann wird der Neid selbst geneigt sein, dem ersteren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem er jenem die angemassten Federn ausreisst und sie ihrem rechtmässigen Besitzer zurückgibt." Max Weber hat diese Stelle zitiert und schliesst daran (Max Weber, a. a. O., S. 34) folgende Bemerkung: „... und in der Tat, wer in seiner Selbstbiographie ... vollends die Ausführungen über den Nutzen, den die strikte Aufrechterhaltung des Scheines der Bescheidenheit, des geflissentlichen Zurück-

stellens der eigenen Verdienste für die Erreichnung allgemeiner Anerkennung habe, liest, muss notwendig zu dem Schluss kommen, dass nach Franklin jene wie alle Tugenden auch nur soweit Tugenden sind, als sie in concreto dem einzelnen nützlich sind, und das Surrogat des blossen Scheines überall da genügt, wo es den gleichen Dienst leistet: — eine für den strikten Utilitarismus in der Tat unentrinnbare Konsequenz. Das, was Deutsche an den Tugenden des Amerikanismus als Heuchelei zu empfinden gewöhnt sind, scheint hier in flagranti zu ertappen. Allein, so einfach liegen die Dinge in Wahrheit keineswegs."

Zur Auflösung des Rätsels lasse Weber wieder — so wendet Eduard Baumgarten hier ein (a. a. O., S. 138 ff.) — wie einen deus ex machina — seine Theorie der Askese auf den Plan treten: Franklin ist im Grunde doch kein Utilitarier, er orientiert sein Leben doch nicht am persönlichen Glück und Nutzen (obwohl die vergleichsweise wenig aufrichige, so „kluge" Empfehlung der Reserve (Weber a. a. O., S. 55) es so erscheinen lässt, als ob alles konkrete Verhalten ausschliesslich und strikt am persönlichen Erfolgswert orientiert und darnach, ohne jede innere Rücksicht auf Ehrlichkeit oder Schein auskalkuliert wäre), — er ist trotzdem nicht Utilitarier — sondern: Asket; seine Tugenden der Bescheidenheit (oder Scheinbescheidenheit) usw. stellen nicht „eine blosse Verbrämung egozentrischer Maximen dar", sondern heben alle auf jene Geschäftstüchtigkeit ab, die als „etwas gegenüber dem Glück oder dem Nutzen des einzelnen Individuums gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint."

Allein, diese Alternative: Utilitarier oder Asket, fügt Ed. Baumgarten hinzu (a. a. O., S. 138 ff.), sei wiederum so konstruiert, dass die Wirklichkeit der Franklin'schen Denkart, die ganz ausserhalb der Ebene dieser Polarität liege, von Anfang an verfehlt und aus den Augen gerückt werde. Der Weber'sche Ausgangspunkt: dieses Rätsel der Franklin'schen Empfehlung des Scheins (bei seiner sonst doch „immerhin seltenen Ehrlichkeit", „wie sie in seiner Selbstbiographie zutage tritt" (Max Weber, a. a. O.) sei in der Tat der Auflösung wert, aber das fragliche paradoxe Gebaren werde durch den Uebergang von der Hypothese des Utilitarismus zu derjenigen der Askese um kein Haar einsichtiger, — vor allem nicht hinsichtlich der schmunzelnden Vergnüglichkeit, in der es sich vortrage und gefalle. Vom Ideale der inneren Wahrhaftigkeit her habe Max Weber, obwohl er den einfachen Vorwurf der Heuchelei abgelehnt habe, doch jene Aufforderung zum Schein als moralisch höchst bedenklich empfunden. Aber selbst wenn das Scheinen asketisch motiviert wäre, so würde doch das unmittelbare Phänomen, dass ein Mensch scheinen

möchte, was er nicht ist, vom Standpunkt der inneren Wahrhaftigkeit her nichts an seiner Fragwürdigkeit verlieren. Eine positive Erklärung der befremdlichen Haltung (deren Befremdlichkeit für die Betrachter zugleich dieses ärgerliche Moment habe, dass alle gewohnten Kategorien, in denen sie sie von sich ablehnen möchten, doch nicht auf sie zutreffend erschienen), eine positive Erklärung hätte Weber finden können, wenn er nur ein wenig bei Franklin selbst danach gesucht hätte. Ein paar Zeilen vor dem Satz, mit dem Weber die betreffende Stelle im Zitat beginnen lasse, spreche Franklin von der inneren Ungehörigkeit (impropriety), die darin liege, dass man seine persönliche Initiative betone, wo immer es sich um die Durchführung einer Sache handle, die wesentlich eine Angelegenheit der Gemeinschaft sei, und hiermit besser täte, sich im Namen von Freunden, d. h. als ein von vornherein gemeinsames Unternehmen in Gang zu setzen.

„The ... reluctances I met with ... made me soon feel the impropriety of presenting one's self as the proposer of any useful project that might be supposed to raise one's reputation in the smallest degree above that of one's neighbors, when one has need of their assistance to accomplish that project" („The Works of Benjamin Franklin, ed. by John Bigelow, New York and London, 1887, 10 vls., I, 169.)

Somit handle es sich bei der empfohlenen Haltung gar nicht um einen „Schein" im Sinne einer Ersatztugend, sondern um eine ursprüngliche Tugend von ganz eigener Richtung und selbständiger Bedeutung. Der Verzicht auf direkte Selbstinszenierung sei in der Tat zunächst ein „Scheinen", das die Person gegen sich anstrenge. Im Spielraum dieses Scheinens werde aber ein tieferer Schein, eine tiefere „Uneigentlichkeit": die impropriety sozial ärgerlicher Autorbedürfnisse eingetauscht gegen die gediegene Sicherheit, die die Person innerhalb der sozialen Gemeinschaft in dem Augenblick gewinne, in dem sie sich die Bedürftigkeit (need), in der sie sich hinsichtlich des faktisch unentbehrlichen Beistandes der anderen befinde, in ein „gutwilliges" (humorvolles) Ensemblespiel mit ihnen allen (einschliesslich aller Neider) umsetze. Die Scheinbescheidenheit Franklins sei keine „Scheintugend", die „billiger" als echte Bescheidenheit und deshalb ihr vorzuziehen wäre.

(Weber, a. a. O., S. 34: „... Die Ehrlichkeit ist nützlich, weil sie Kredit bringt ... Woraus u. a. folgen würde, dass, wo z. B. der Schein der Ehrlichkeit den gleichen Dienst tut, dieser genügen und ein unnötiges surplus an dieser Tugend als unproduktive Verschwendung in den Augen Franklins verwerflich erscheinen müsste." Dasselbe gelte „vollends" von Bescheidenheit und ihrem blossen „Schein". Hier identifiziere Weber „Schein" einfach mit „Täuschung", die von grob rechtsschädlichen Absichten gegen die anderen nicht mehr weit

entfernt sei. Damit habe Franklin nichts zu schaffen, stellt hier Eduard Baumgarten fest [a. a. O., S. 140 Anmerkung].)

Sie sei im Gegenteil eine Form der Bescheidenheit, die insofern „teuer kommt", als sie nicht im Innern der Person als in einem (wie immer „echten") Gefäss sich zu einer dortigen „Aufrichtigkeit" (vor sich selbst) sammle, sondern ihren innersten Sinn — das Erlebnis von der Unwichtigkeit der eigenen Person — praktisch vollstrecke...

Die Denkart Benjamin Franklins sei, so schliesst Eduard Baumgarten (a. a. O., S. 239), — inhaltlich sowohl wie formal: — Pragmatismus. Die Ausbildung der in den Schriften Franklins zerstreuten Denkmotive finde im 19. und 20. Jahrhundert statt.

III. Ralph Waldo Emerson (1803—1882)

a) Die „Philosophie der Macht" Emersons.[3])

1. „Power"

Emerson hat ums Jahr 1860 seine Fragmente über Macht in dem Essay gebündelt, dem er den Titel „Power" gab.

Da heisst es (abgekürzt): (Werke: Centenary Edition, 12 vls., Boston and New York, 1903—1904, Band VI, S. 53 ff.).

„Leben ist ein Verlangen und Suchen nach Macht. Der Unterschied zwischen den Menschen ist Macht oder Ohnmacht. Für einen Mann von Kraft ist immer Raum, und *ein* solcher Mächtiger schafft Spielraum für *viele*... Lebendigkeit und Führertum von dieser Art sind unentbehrlich. Führertum ist eine Art des Antriebs, so, wie ein Schuss Wasser von aussen den Brunnen und seinen stehenden Vorrat in Gang setzt. Auch Führer können — unter Umständen — in dieser Weise wie fremd und wie von aussen her auftreten. Wir können, wenn sie erscheinen, nicht

[3]) In seinem Buch: „English Traits" (vgl. Werke: Centenary Edition, 12 vls., Boston and New York, 1903—1904, Band V, S. 35 f., 82 ff.) fragt Emerson nach den Elementen der Macht. Die universell anerkannte Probe des nationalen Genius sei der Erfolg (success). Das Musterbeispiel eines während des letzten Jahrtausends erfolgreichen Landes sei England. Die Kraft des Engländers bestehe in seiner unspekulativen aufrichtigen („frank") Natur. Er liebe das Geschäft (business). Wenn ihm langsam irgendein Ziel aufdämmere, dann gehe seine Liebe gleich auf die gediegenen Mittel der Verwirklichung. Zeigten sich keine Mittel, so werde er auch nie ein Ziel sehen oder sich einbilden. Er verschwende seine Liebe nicht. Er liebe nur, wo er tätig sein könne. Gelassen stehe er zwischen den Fakten und mache aus ihnen Macht. Aber störe man ihn in seiner Macht, dann verwandle sich seine zögernd-abwartende Langsamkeit in Härte, die zum Erfolg treibe, der allein — nicht dessen Theorie — ihn interessiere.

fein und wählerisch gegen sie sein. Soll die Pumpe in Gang kommen, so muss man zu schmutzigem Wasser greifen, wenn reines nicht da ist. Wo immer Grösse und grosser Antrieb stattfindet, muss ein zärtlicher Geschmack leiden. Denn der Grösse als solcher mangelt notwendig feiner und verletzlicher Geschmack: Grösse lässt sich an der Gesundheit ihres Magens (stomach) messen; sie ist eine Art „Uebergesundheit", die viel Grobes aushält und vertilgen kann. Alle Gewalt und Macht ist immer wieder an irgendeinem entscheidenden Punkte von der Art des Lynchrechts, des Landsknechts und des Seeräubers. Wenn man sieht, wie Schwierigkeiten vor ihr zu nichts zusammensinken, so lernt man das Recht solcher Uebergesundheit in den Uebermenschen einsehen. Worin aber besteht dann die Gewalt und Macht dieser Uebergesundheit und dieses Uebermenschen (this power of the Plusman: des „Mehrmenschen")?" Und weiterhin: (Emerson, a. a. O., Band VI, S. 56, vgl. auch Band XII, S. 33). „Alle Macht ist von einer und derselben Art: sie ist ein Teilhaben an der Natur der Welt. Der Geist, der parallel läuft mit den Gesetzen der Natur, der wird im Fluss der Geschehnisse sein und stark durch ihre Stärke."

Und endlich heisst es: (Emerson, a. a. O., Band VI, S. 60). „Der Witz der Unstarken ist überfein oder unterfein. Ihre Talente mögen gut sein — vielleicht einzeln genommen sogar besser als diejenigen des mächtigen Menschen — aber sie sind ohne Gewalt: sie stehen nicht im reissenden Strom eines grossen Gehorsams, der aus der Person heraus einschlägt in den Lauf der Dinge. Die Talente der Unstarken verfallen der Zerstreuung. Ihnen fehlt die Erregung, der Aufruhr, der alles in sich sammelt und einschwingt in den rechten Augenblick der Tat."

2. *„Uses of Great Men"*

Dem einleitenden Kapitel seines Buches über die „Repräsentativen Menschen" gab Emerson die Ueberschrift: „Uses of Great Men": „Vom Nutzen der grossen Menschen". (Emerson, a. a. O., Bd. IV, 34, 35, 6, 18—33, S. 8: „indirect service is left", vgl. Journals, 10 vls., Boston and New York, 1910—1914, Bd. VI, 77; IV, 303. Vgl. History II, 3—41.) Darin findet sich der Satz: „Sie waren gross — damit grössere kämen." Heldenverehrung, die anders redet, sei Selbstmord an der eigenen Seele. Der grosse Mensch muss aufgebrochen werden, so dass er zum blossen Delegierten menschlicher Möglichkeiten wird. Wir wollen von ihm die Mittel lernen, die er brauchte, um gross zu sein. In dieser Weise werden wir die direkte bedrückende Wirkung, die von ihm ausgeht, umwandeln

in eine indirekte, die wir frei benützen können. Dadurch wird der grosse Mensch mit meiner Seele auf gleichen Fuss gesetzt; ihr Leben vermag sich gegen das seinige zu erhalten: Ich bin, der ich bin, und glaube dir nur, was mir einleuchtet.

An anderer Stelle (Emerson, a. a. O., Band IV, S. 189) heisst es: „Der Held ist im Gedränge der Ritter und im Dickicht der Ereignisse; indem er sieht, was die Leute brauchen und indem er ihr Bedürfnis teilt, fügt er die nötige Länge der Sicht und des Armes hinzu, um an den gewünschten Punkt zu kommen... Das grösste Genie ist der am meisten schuldende Mensch... Der Genius unseres Lebens ist eifersüchtig auf Individuen und will nicht, dass irgendein einzelner gross sei, ausser durch das Allgemeine. Dem Genie ist keine Wahl gelassen — es findet sich im Fluss der Gedanken und Ereignisse, wird vorwärtsgezwungen durch die Vorstellungen und Notwendigkeiten seiner Zeitgenossen. Es steht da, wo alle Augen der Menschen in einer Richtung sehen und alle ihre Hände in die Gegend zeigen, in die er gehen soll.

3. „The American Scholar"

In seiner Schrift über den „Amerikanischen Gelehrten" (a. a. O., Bd. I, S. 81 ff.) fordert Emerson vom geistigen Menschen Amerikas, gegen alle Monopolwirtschaft den Sinn für die Totalität des Lebens wiederherzustellen. Seiner Natur nach sei der Mensch alles: Priester, Gelehrter, Staatsmann, Unternehmer, Arbeiter, Soldat. Aber heute sei er zersplittert. Die Glieder seien vom gemeinsamen Leib amputiert worden und gingen einzeln als dieses Monströse herum: da sehe man einen guten Finger, einen Hals, einen Magen, einen Ellbogen, aber niemals einen Mann. Das sei nicht mehr der Mann auf der Farm, der einen vollen Sinn seiner Funktion im Herzen der Gesellschaft und der Natur bewahrt habe, sondern nur noch der Farmer. Und so stehe es mit dem Gelehrten. Er sei nicht mehr „Mensch, der denkt", sondern er sei entartet zum blossen Denker.

Emerson postuliert also die Wiederherstellung des rechtschaffenen Begriffs des denkenden Menschen, des „Man thinking": was sei sein Amt? Das erste sei: er müsse ein Kenner der Natur sein. In sie, in ihre Gesetze müsse er sich ganz hineinlassen. Das alte „Kenne dich selbst" falle in eins zusammen mit dem „Studiere die Natur". Soviel ihm von dem Treiben der Natur entgangen sei, so weitgehend sei er noch nicht im Besitz seines eigenen Geistes. Das zweite sei: er müsse den Geist der Vergangenheit kennen und darin zu Hause sein. Der sei in Büchern zu finden. Aber Bücher seien eine verderbliche Nahrung. Der, der sie

schreibe, lebe Leben und setze es um in Erinnerung und Schrift: „Es kam zu ihm: Geschäft, und ging von ihm Dichtung. Es war tote Tatsache, jetzt ist es lebendig-hurtiger Gedanke." (A. a. O., Bd. I., 84, 87). So verwandelten diese Schreibenden Leben in Wahrheit. Aber nun stehe in diesen Büchern die Wahrheit ohne das Leben. Diese Wahrheit lege sich wie eine Last über den Lebenden. Und es gelte: nur wer selber stark sei, könne diese Kost der Bücher vertragen! Den Schwachen im Leben entkräfte sie zum substanzlosen Denker, der mit seiner Weisheit das Leben nicht fördere, sondern dem Leben im Weg stehe. Deswegen habe der denkende Mensch eine dritte Verpflichtung: selber zu leben, im Leben untergegangen zu sein, mit aller Kraft und Hingabe. „Nur soviel weiss ich, als ich gelebt habe." „Sofort spüren wir es, wessen Worte geladen sind mit Leben und wessen nicht." „Denken ist die Funktion, Leben der Funktionsträger." Man dürfe sich nicht schämen, lange Zeit zu „stottern", ehe endlich das Wort gelänge. Nur diese tapfere Unterwerfung des Gedankens unter das eigene tief verwirrende Leben gebe dem Gelehrten Selbstvertrauen gegen das Uebergewicht der Bücher, gegen die glänzende und glatte Autorität der Genies und Klassiker. So sei Selbstvertrauen („self-reliance", „selftrust") die erste Pflicht des Gelehrten. Es entstehe die Paradoxie, dass die Eigenschaft, die ihm am meisten abgehe, seine erste sein müsste: Mut. Ein Denken, das ohne heroische Ader sei, sei weniger wert als nichts. Denn es werde sich, sofern es untapfer sei, in jedem kritischen Augenblick, selber blind und ungerecht, in das Monopolgeschrei des Tages, der Konvention, oder irgendeines traditionellen Buchstabenglaubens mengen. Dies Geschrei sei von sich aus mächtig genug und brauche den Beistand des Gelehrten nicht. Der solle über die Dummheit oder Leidenschaft des Tages hinaus das ganze gerechte Leben der Gesellschaft und der Natur zu Wort und Geltung bringen. Er solle nicht die Zunge der Zeit, sondern das Gewissen der Zeit sein. (Vgl. a. a. O., Band I, S. 101 ff.)

Die Thesen des „American Scholar" hat Emerson fernerhin entwickelt in dem Aufsatz „History" und dem Aufsatz über „Self-reliance". Vgl. auch a. a. O., Bd. I, S. 90: „The one thing in the world, of value, is the active soul... The eyes of men are set in his forehead, not in his hindhead: man hopes, genius creates." A. a. O., S. 92: „I would not be hurried... by any exaggeration of instincts to underrate the book... I only would say that it needs a strong head to bear that diet. One must be an inventor to read well..." A. a. O., S. 99: „Living... is a total act. Thinking is a partial act... Time shall teach him that the scholar looses no hour which the man lives... what is lost in seemliness is gained in stregth... The helpful giant to destroy the old or to build the new comes out of unhandselled savage nature; out of terrible Druids and Berserkers come at last Alfred and Shakespeare."

b) Emersons Kritik der Geistesaristokratie

In einem Vortrag: „Aristocracy" (a London Lecture, 1848, vgl. Werke, a. a. O., Band X, S. 519 f. sowie Essays über „Heroism", Band II, 245, Bd. III, 120 ff.) äusserte sich Emerson folgendermassen kritisch gegen jede Art einer für-sich-sein-wollenden Geistesaristokratie:

„Ich kenne die Schwierigkeit auf dem Wege eines Mannes von Ehre. Der Mann von Ehre ist ein Mann des Geschmacks und der Humanität. Der Tendenz nach wäre er, als ein Grossmütiger: Demokrat. Aber die Revolution kommt — wird er sich nun auf die Seite der Chartisten und Gesetzlosen schlagen? Nein: denn die lassen sich, in Unwissenheit, von wütenden Anführern in eine rote Revolution schleifen; sie sind voll Mordes. Der Wissende zieht sich zurück und schlägt sich — zu den Reichen! Wenn er nicht mit den Armen wählen kann, so sollte er für sich allein stehen. Er mag die Position bewaffneter Neutralität einnehmen: die Verbrechen der Chartisten verwerfen, — desgleichen aber: die Selbstsucht der Reichen, und soll sich sagen: die Zeit wird kommen, wo diese armen „enfants perdus" der Revolution zu Lehrmeistern ihrer Partei geworden sein werden — sei's auch nur durch das Beispiel ihres Schicksals, dem sie anheimfallen: dann werden klügere Ratschläge herrschen; Musik und Tanz der Freiheit werden auf einem hellen und heiligen Boden aufkommen — und mich auch einbegreifen. Nun werde ich mein Recht für die Menschheit zu sprechen und zu handeln nicht verspielt haben. Bis dahin aber Schande über den Narren des Lernens und der Philosophie, der sich — in seiner Verachtung vulgärer Reden und Gewohnheiten — blindmachen lässt gegen die gröbere Vulgarität erbarmungsloser Selbstsucht, und sich so um die Einsicht in den Lauf der Tendenz betrügt (and hide(s) from him the current of tendency). Er verlässt seinen rechten Posten: Priester und Dichter dieser unfrommen und unpoetischen Täter des Werkes Gottes zu sein. Um der Weisheit willen, um der Gesundheit willen müsstest du einen Zugang haben zum Geist und Gemüt der gemeinen Menschen. Der Exklusive schliesst sich selber aus. Kein grosser Mann hat gelebt, der nicht vom Sinn und Herz der Menschheit abgehangen hätte, so wie es vorhanden ist im Gefühl des Volkes, das die überfeinerten Weisen und Klassenvorurteile der Gebildeten zurechtweist."[4])

---

[4]) „Der erste Schriftsteller, der sich von der britischen Tradition befreite", so schreibt Upton Sinclair in seiner Literaturgeschichte („Die goldene Kette" (englischer Titel: Mammonart), Berlin, 1928, S. 270 ff.) „tat dies nicht, indem er eine amerikanische schuf, sondern dadurch, dass er sich in das Universelle

c) Emerson und Nietzsche

In deutlicher Anspielung auf Emerson, diesen „sehr seltsamen, wahrhaft dichterischen Menschen", dessen Meisterschaft in der Prosa seinem Kampf gegen sich selbst entsprungen sei, schreibt Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft (§ 92)": „Die Poesie vergöttert, heiligt die Dinge, stellt sie auf Piedestale und hat Weihrauch zu ihrer Verhüllung bereit. Die Lust zur Prosa aber „widerspricht diesem Treiben, dringt dagegen an als Schalkheit und Spott. Trockenheit und Kühle soll die liebliche Göttin zur Verzweiflung bringen. Oft gibt es Annäherungen, Versöhnungen des Augenblicks, und dann ein plötzliches Zurückspringen und Auslachen. Oft wird der Vorhang aufgezogen und grelles Licht hereingelassen, während gerade die Göttin ihre Dämmerungen und dumpfen Farben geniesst. Oft wird ihr das Wort aus dem Munde genommen und nach einer Melodie abgesungen, die sie beleidigt" usw.

---

und Transzendentale erhob. Ralph Waldo Emerson hatte Goethe, Schopenhauer, Swedenborg, Plato und die Schriften der Inder gelesen; er wurde Yankee-Mystiker und demokratischer Heiliger.

Er war der Sohn eines unitarischen Geistlichen und folgte den Spuren des Vaters, doch bald erkannte er, dass er nicht mehr an die Lehre glaubte, die dem Abendmahl eine besondere Bedeutung beimass; von der Kanzel aus bekannte er schlicht und ehrlich seine neuen Ueberzeugungen und zog dann in die Welt hinaus, um als unabhängiger Redner seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Der Puritanismus war nun bereits zweihundert Jahre alt, aber sein Geist lebte in Neu-England weiter, das heisst: die Menschen waren ängstlich bestrebt, das Rechte zu tun, und blickten voll Ehrfurcht zu Lehrern auf, die diese Probleme studiert hatten. Sie waren stets bereit, sich zu versammeln, gute Ratschläge anzuhören und dem Berater ein kleines Gehalt zu zahlen. So gelang es auch dem jungen Rebellen, genug für das einfache Leben in der Stadt Concord zu verdienen. Er studierte die Weltliteratur in verschiedenen Sprachen; dachte ernstlich nach, schrieb aufrichtig und wurde zu einem Muster an Würde, Güte und Weisheit.

Wir kennen seine populärsten Vorträge aus dem Sammelband „Emersons Essays". ... Die Essays lehren vor allem Selbstvertrauen, die Fundamente der Pioniertugenden. Sich selbst vertrauende Männer waren es, die einst Neu-England schufen; in dieser Atmosphäre extremsten Individualismus konnte ein Philosoph unmöglich die ebenso fundamentale Tugend der Solidarität richtig werten. Emerson hat keine Ahnung von einer kooperativen Welt; er glaubt den Mitmenschen gegenüber seine Pflicht durch Freundlichkeit und Aussprechen der Wahrheit erfüllt zu haben."

Die Essays seien formlos, oft ohne Zusammenhang und voll zufälliger Reflexionen. Sie seien auch nicht immer leicht zu verstehen, da sie sich häufig in das Gebiet des Absoluten begäben, wo alle Behauptungen ebenso wahr wie unwahr seien. Ihre Richtigkeit hänge von der Anwendung ab; wir müssten also

Die dritte „Unzeitgemässe Betrachtung“, „Schopenhauer als Erzieher“, beschliesst er (S. 316): „Ein Amerikaner mag (den heutigen Menschen) sagen, was ein grosser Denker, der auf diese Erde kommt, als neues Zentrum ungeheurer Kräfte zu bedeuten hat.“ Es folgt eine Emerson'sche Stelle, deren Sinn ist, dass solch grosser Denker nicht so sehr eine eigene Kraft ist, als eine Gefahr für alle Kräfte, die festgefahren sind. Er verbreitet eine „Feuersbrunst“, wo keiner weiss, was eigentlich noch sicher ist und wo es enden wird. „Das grosse Resultat ist also nicht dieser Mensch selbst, sondern dass sich die natürlichen Kräfte aller Menschen erneuern können, zu ihrem göttlichen Recht kommen gegenüber dem literarischen Ansehen sogenannter „ewiger Namen“, gegenüber den Monopolen von Berühmtheiten (Emerson, circles, Werke, Band II, S. 308).“

In „Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen (§ 12)“ heisst es: „Ich las das Leben Thomas Carlyles, diese Farce wider Willen, diese heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände. Carlyle,

---

Emersons ganze Gedankenwelt und sein Leben kennenlernen. An den höchsten Maßstäben gemessen erscheine seine Doktrin etwas dünn und sein Beispiel ein wenig zahm. Er habe in harten Zeiten gelebt; zwar vernähmen wir seine Stimme immer auf der Seite des Rechts, doch man habe das Gefühl, er hätte lauter und entschlossener sprechen können. Sein Optimismus sei schön, aber es fehle ihm der rechte Gehalt. Sinclair wolle, dass der Schriftsteller die Wirklichkeit in seinen Werken behandle und uns zeige, wie wir uns den furchtbaren und feindseligen Tatsachen des Lebens gegenüber verhalten sollten.

Emersons mystische Aussprüche würden leicht missverstanden. Sinclair zitiert den „rätselhaften“ Ausspruch: (vgl. hierzu Nietzsches Forderung der Herrschaft des „Cäsars mit der Seele Christi“): „Ich bin der Besitzer der Sphären, der sieben Sterne und des Sonnenjahrs, von Cäsars Hand und Platos Hirn, von Christi Herz und Shakespeares Blut“, mit dem er nicht viel anzufangen weiss, da er Christus weder mit Cäsar noch mit Shakespeare in Einklang bringen könne.

Aus derselben transzendentalen Bewegung wie Emerson sei auch die „Christian Science“ hervorgegangen. Befasse sich Emerson jedoch mit Gerechtigkeit und Freiheit, so verstehe er es, ebenso kräftige Hiebe auszuteilen wie Byron. Zum Beispiel in der „Boston-Hymne“, die sich mit der Entschädigung für das Freilassen der Sklaven befasse:

„Zahlt dem Besitzer Lösegeld,
Füllt ihm den Beutel bis zum Rand.
Wer ist Besitzer? Der Sklave selbst!
Er war es stets! Ihm zahlt!“

Der Weise von Concord sei nicht nur Philosoph, sondern auch ein grosser Dichter gewesen. Seine besten Arbeiten seien unsterblich. Seine Verse enthielten nicht nur Weisheit und ethische Schönheit, sondern auch Liebe zur Natur und Leidenschaft. So sei er der gegebene amerikanische Klassiker. Er schlage daher als Leitspruch vor: seht euch zuerst Emerson an, schliesst Sinclair.

ein Mann der starken Worte und Attitüden, ein Rhetor aus Not, der beständig das Verlangen nach einem starken Glauben agaciert und das Gefühl der Unfähigkeit dazu, (darin ein typischer Romantiker). Das Verlangen nach einem starken Glauben ist nicht der Beweis eines starken Glaubens, vielmehr das Gegenteil. Hat man ihn, so darf man sich den schönen Luxus der Skepsis gestatten: man ist sicher genug, fest genug, gebunden genug dazu. Carlyle betäubt etwas in sich durch das Fortissimo seiner Verehrung für Menschen starken Glaubens und durch seine Wut gegen die wenigen Einfältigen: er bedarf des Lärms. Eine beständige leidenschaftliche Unredlichkeit gegen sich, — das ist sein Proprium, damit ist und bleibt er interessant..."

Und § 13 a. a. O.: „Emerson — viel aufgeklärter, schweifender, vielseitiger, raffinierter als Carlyle, vor allem glücklicher. Ein solcher, der sich instinktiv bloss von Ambrosia nährt, der das Unverdauliche in den Dingen zurücklässt. Gegen Carlyle gehalten ein Mann des Geschmacks. — Carlyle, der ihn sehr liebte, sagte trotzdem von ihm: Er gibt uns nicht genug zu beissen, — was mit Recht gesagt sein mag, aber nicht zuungunsten Emersons. Emerson hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmutigt. Er weiss es schlechterdings nicht, wie alt er schon ist und wie jung er noch sein wird..."

Carlyle selbst sah in Emerson niemals einen „Jünger", sondern witterte in ihm ständig den Amerikaner par excellence. In einem Briefwechsel (vgl. „The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson", 1834—1872; 2 vls., London 1883, II. Band, S. 262), in dem sich Carlyle bei Emerson für das Buch „English Traits" bedankt, fällt auch der Name Franklins, der für Emerson die amerikanische Philosophie im Sinn eines instrumentalen Pragmatismus verkörpert (vgl. „Journals", 10 vls., Boston and New York, 1910—1914, Band VII, S. 268).

Dieser instrumentale Pragmatismus Franklins, von Emerson vertieft und aufbewahrt, findet seine Fortsetzung und seinen Höhepunkt bei James.

Exkurs: Die philosophische Einwirkung Emersons auf Nietzsche begann im frühesten möglichen Augenblick. In den Schulaufsätzen von Pforta, in den Jugendbriefen an den Freund, Freiherrn v. Gersdorff, taucht Emerson zuerst auf: „unser herrlicher Freund Emerson" (Gersdorff). Wiederum z. Z. der Abfassung der „Unzeitgemässen Betrachtungen" waren Emersons Essays Nietzsches ständige Begleiter. Vermutlich stammt aus dieser Zeit ein im Nietzsche-Archiv aufbewahrtes Excerptheft, das auf neun Seiten wichtige Stellen aus Emersons Essay: „History" auszieht. 1874 verliert er diesen Essayband mit seiner Handtasche in Würzburg (vgl. Jul. Simon, „R. W. Emerson in Deutschland", „Neue Deutsche Forschungen, herausgegeben von Hans R. Günther und Erich Rothacker,

Bd. 138 (1937) II, 176). Er kauft sich ein neues Exemplar, in dem wiederum im Essay „History" 24 Stellen ausgeklammert sind, (die nur z. T. mit den erwähnten, demnach wohl früher (1873) angefertigten Excerpten sich decken, offenbar zwecks Anfertigung von neuen Excerpten, die aber nicht vorhanden sind.

Dieses Buch ist von Nietzsche völlig zerlesen. Es ist übersät mit Anstreichungen und Randbemerkungen, die sich z. T. überlagern und aus verschiedenen Jahren stammen. In späterer Zeit hat er das Buch wiederholt von neuem gelesen, mit Bestimmtheit im Jahre 1881 und wahrscheinlich 1884. Eine Randnotiz legt das Jahr 1881 fest: „Was habe ich gelernt bis heute (15. Okt. 1881)? Mir selber aus allen Lagen heraus wohl zu tun und anderer nicht zu bedürfen." Bleistiftverweisungen auf Erlebnisse der Jahre 1882 und 1883 lassen auf erneute Lektüre um 1884 oder später schliessen. Auf zwei Seiten aber spürt man die Hand des spätesten Nietzsche, wenn er an den Rand zu ihm besonders teuren Textstellen Emersons zweimal mit grossen Lettern die Worte malt: Ecce homo. (Vgl. auch: Elisabeth Förster Nietzsche, „Das Leben Fr. Nietzsches" (1897) II, 176.)

Im Nachlass zur „Fröhlichen Wissenschaft" (§ 375) findet sich der Satz: „Emerson. Ich habe mich nie in einem Buche so zu Hause und in meinem Hause gefühlt, als... ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe." Vgl. auch: „Sphinx" in „Reden, Gleichnisse, Bilder" (1882—1888), Nr. 26, Bd. VIII, S. 384 (Ausgabe Alfred Kröner, 1919); über „Irrtum", a. a. O., Bd. XII, S. 110; über „Trunkenheit", „Fröhliche Wissenschaft", Aph. 154; über „Objektivität", a. a. O., Bd. XII, S. 76 ff.; „Ueber den Ozean der Seele", a. a. O., Bd. XII, S. 182; „Vom Kleinsten und Nächsten", a. a. O., Bd. XII, S. 84. Vgl. auch die Historisch-Kritische Gesamtausgabe (Bd. I, S. 85; Bd. II, S. 58, 61, 100, 221 f., 257—261, 334; Bd. IV, S. 370, 458).

Im zweiten Band (S. 257—261) bringt die Historisch-Kritische Gesamtausgabe früheste Emersonexcerpte aus dem Jahre 1863. Schon damals hat Nietzsche einige Absätze wiederholt abgeschrieben.

Eine Notiz aus dem Jahre 1864 (a. a. O., Bd. II, S. 221) lautet: „Plan für die Ferien. Emerson, eine Skizze des Buches für meine Freunde. Seine Betrachtungsweise amerikanisch: „das Gute bleibt, das Böse vergeht." Ueber Reichtum, Schönheit. Kurze Auszüge aus allen Essays. Ueber Philosophie im Leben. Vielleicht in Sangerhausen zu schreiben, morgens. Mit Musse und Sorgsamkeit."

Vgl. auch zahlreiche Stellen über Emerson in den vom Nietzschearchiv 1934—1937 herausgegebenen Briefen des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche (vier Bände). Alle Briefe von Nietzsche an v. Gersdorff, die ausführlicher von Emerson handelten, sind verloren gegangen. In den erhaltenen Briefen wird er nur noch dreimal kurz erwähnt. Aus den Briefen v. Gersdorffs geht hervor, dass Nietzsche weit mehr von Emerson gelesen hat als die drei Bücher, die sich heute in seiner Bibliothek noch finden. In seinen Werken spricht Nietzsche von Emerson an folgenden Stellen: „Fröhliche Wissenschaft" (§ 92) (s. o.), „Götzendämmerung" (§ 13) (s. o.), „Menschliches-Allzumenschliches" (Nachlass, § 342). Im Nachlass zu „Fröhliche Wissenschaft" (§ 376) heisst es: „Der gedankenreichste Autor dieses Jahrhunderts ist bisher ein Amerikaner gewesen, (leider durch deutsche Philosophie verdunkelt — Milchglas)." Auch die Titel Nietzsche'scher Werke erinnern an Emerson:

1. „Nutzen und Nachteil der Historie" („Uses of Great Men");

2. „Fröhliche Wissenschaft" (Emerson nennt sich „a professor of the Joyous Science... an affirmer of the One Law yet as one who should affirm it in music and dancing". Nietzsche liess seine „Fröhliche Wissenschaft" hinausgehen mit einem Motto von Emerson: „Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich").

3. „Der Wille zur Macht" (Emerson: „Life is a search after power; Nietzsche: „Leben ist Wille zur Macht").

In seinem sechsbändigen Werk: „Nietzsche, sa vie et sa pensée" schreibt Charles Andler im dritten Buch des ersten Bandes („Les précurseurs), S. 340: „Emerson fut un des auteurs aimés, dont Nietzsche a absorbé la pensée jusqu'à ne plus toujours la distinguer de la sienne."

B. Die Philosophie William James' (1842—1910)

I. Ursprung und Grundlagen der Philosophie William James'

(Dieser Teil der Arbeit wurde bereits auszugsweise anlässlich des hundertsten Geburtstages von William James im Feuilleton der „Basler Nachrichten" vom 10./11. Januar 1942 unter dem Titel: „Der Wille zum Glauben. Zum 100. Geburtstag des amerikanischen Philosophen William James am 11. Januar 1942" publiziert.)

a) Ursprung

Vorbemerkung: Mittelpunkt dieser Arbeit ist James' Werk: „Pragmatismus", die vollständigste Ausführung seiner Gesichtspunkte über diese Frage, vom Jahre 1907. Dazu kommen zwei vorhergehende Werke: Zunächst eine 1897 veröffentlichte Aufsatzsammlung. Der erste dieser Aufsätze: „Der Wille zum Glauben" stammt vom Jahre 1896 und gibt dem Werk seinen Titel, das Stücke bis zum Jahre 1880 zurück enthält, in denen James die Mehrzahl seiner später von ihm ausführlicher dargelegten Leitgedanken entwirft. Hinzu kommt an zweiter Stelle „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" vom Jahre 1906, von denen einige Abschnitte eine Ergänzung seiner pragmatistischen Lehre und deren Anwendung auf die Religionsphilosophie bilden. „Die Bedeutung der Wahrheit" vom Jahre 1909 sammelt polemische Aufsätze, die als Antwort auf Vorwürfe und als Aufklärung von Missverständnissen, die sein Buch vom Jahre 1907 („Pragmatismus") hervorgerufen hatte, bestimmt waren. Schliesslich muss man, um die Bedeutung des James'schen Pragmatismus im Rahmen seiner Gesamtphilosophie würdigen zu können, auch noch auf seine umfassende zweibändige „Psychologie" vom Jahre 1890 sowie auf seine im Jahre 1912 posthum erschienenen „Aufsätze über radikalen Empirismus" eingehen, in denen er eine Lehre ausführt, der der Pragmatismus ihm zufolge, obwohl von ihr unabhängig, als Voraussetzung dienen kann. Endlich muss man noch zwei Bücher streifen, in denen James, gegen sein Lebensende zu, unmittelbar seine Metaphysik aus-

geführt hat: „Ein pluralistisches Universum“ vom Jahre 1909 und: „Einige Probleme der Philosophie“, posthum im Jahre 1911 erschienen. Der „Pluralismus“ unterscheidet sich im Grunde jedoch nicht wesentlich vom „Radikalen Empirismus“.

William James bezeichnet mit „Pragmatismus“ bald eine Geisteshaltung, bald eine Erkenntnistheorie, die jene nicht notwendig mitbeinhaltet, bald eine Metaphysik, die diese Erkenntnistheorie nicht unbedingt voraussetzt. Im ersten Sinn ist Pragmatismus für ihn nur „ein neuer Name für alte Denkmethoden“, im zweiten: Erkenntniskritik, im dritten, gleichbedeutend mit „Pluralismus“: Metaphysik. Es ist jedoch nicht möglich, eine vollkommene Trennung dieser drei Arten des James'schen Pragmatismus vorzunehmen, die ja gewissermassen nur verschiedene Stufen bilden, da seine vorzüglich pragmatistische Erkenntnistheorie erst durch seine gesamte Geisteshaltung geweckt und durch ihren Zusammenhang mit dem Pluralismus gekrönt wurde.

1. Erste Einflüsse auf William James: Henry James, Swedenborg und Carlyle

Die erste Berührung mit der Philosophie brachte William James der geistige Einfluss seines Vaters, des Reverend Henry James aus Boston. Obwohl er sich später, besonders unter dem Eindruck seiner naturwissenschaftlichen Studien, vom traditionellen Christentum und der gesatzten Religion überhaupt frei machte, verdankt William James seinem Vater nicht nur seine Offenheit gegenüber religiösen Fragen, sondern zum grossen Teil auch den besonderen Gesichtspunkt, unter dem er die Religion betrachtet.

Der schwedische Naturforscher und Theosoph Swedenborg, der sich an der mineralogischen, physiologischen und der — Bibelforschung heranbildete, gehört an seinem Lebensende dem Zeitalter der sich vorbereitenden romantischen Bewegung an. Gegenüber der religiösen Ueberspanntheit will er durch Erweckungen das lutherische Christentum erneuern, reinigen und vervollständigen. Er beschränkt sich nicht darauf, in den stofflichen Wesenheiten Wahrzeichen geistiger Mächte aufzuzeigen und durch diese Nachforschung etwa schon im Sinne der nachmaligen Schelling'schen Naturphilosophie (als Swedenborg starb [1772] war Schelling noch nicht geboren), die man schon vorher in dem vitalistischen und Herder'schen Organismusgedanken finden kann, diese als Einheitszug von Natur und Seele vorwegzunehmen; er ist dazu noch Ordner der Geisterwelt, indem er deren Gattungen aufzählt und ihren Aufbau schildert und damit gewissermassen eine Naturgeschichte des Uebernatürlichen gibt.

So gleichen die Begleiterscheinungen der sich vorbereitenden Romantik des achtzehnten denen des ausgehenden neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, wo sie ihre Wiedergeburt und ihre Auflösung erleben.

James' Vater war nicht nur ein begeisterter Jünger Swedenborgs, sondern auch mit Thomas Carlyle befreundet, der ja durch die Schule der deutschen romantischen Philosophie gegangen war, den er ebenso bewundert wie sein Landsmann Emerson (s. o.), und den man ebenso wie diesen als einen Vorläufer der pragmatistischen Bewegung William James' bezeichnen kann.

Obwohl ganzer Christ im Sinne Swedenborgs, hatte sich Rev. James wie Emerson und Carlyle von Kultgebräuchen freigemacht und dem inneren Leben zugewandt. (Die Freunde seiner Söhne waren gleichermassen bestürzt, diese nicht mehr regelmässig eine Kirche besuchen und deren Eltern nicht mehr in der Oeffentlichkeit zu sehen, eine unglaubliche Ausnahme in den Vereinigten Staaten.)

Im „Willen zum Glauben" bezieht sich William James mehrfach auf Carlyle, dessen Romantik der Tat er der Romantik des Gefühls entgegensetzt. So wird Carlyle für James der Mittler von Novalis, Jean Paul und Goethe. Novalis' romantischer Idealismus, seine Verherrlichung der geheimnisvollen Eingebung, Jean Pauls romantische Ironie, Goethe, dessen Faust als Sohn der Freiheit gegen Mephisto, den ewigen Widersacher, einen Kampf austrägt, in dem Goethe nach Carlyle den kritischen und verneinenden, ichsüchtigen und stoffgebundenen Intellektualismus darstellen wollte, wird so William James durch den Einsiedler von Chelsea vermittelt. Es sind also die Romantiker und der junge Goethe, der unter dem antivoltairischen Einfluss des jungen Herder und Hs. H. Jakobis stand, — nicht der ältere, der sich gegen die romantische Schule, das Kind seiner ersten Meister, wandte und eine Lobrede auf Voltaire veröffentlichte — die einen so nachhaltigen Eindruck auf William James ausüben, dass er noch viel später im „Willen zum Glauben" von romantischer Lebensschau, die er der rationalistischen gegenüberstellt, spricht.

Bei dieser einzigartigen Gedankenverbindung, wie sie bei Carlyle und William James möglich wurde, darf man nicht vergessen, dass die deutsche romantische Philosophie von Herder bis Schlegel, im Gegensatz zum französischen Geiste des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, anticartesisch ist.

Das innige Verhältnis zwischen James' Vater und Sohn geht aus dem Brief hervor, den William an den im Sterben liegenden Vater von Europa aus richtet.

Er lautet („The Letters of William James", ed. by his Son Henry James, 2 vls., Boston, 1926, Band I, S. 218):

„Geliebter alter Vater (Darling old father), die Briefe, die gestern abend und heute früh einliefen, haben einigermassen die Unklarheit zerstreut, die die Telegramme der letzten Tage über deinen Zustand gebreitet haben. Die Briefe sind zwar überholt, lassen aber vermuten, dass die telegraphischen Nachrichten nur eine Verschlimmerung der gleichen Symptome betrafen. Der Gedanke, dass es sich um solche Verschlimmerung handelt, ist weit angenehmer als die Vorstellung, es habe dich irgendeine schreckliche, mir noch unbekannte Krankheit überfallen.

Wir hatten uns ja schon lange an die Vorstellung gewöhnt, dass du von uns genommen würdest, besonders während der letzten zehn Monate, so dass der Gedanke, dies könnte deine letzte Krankheit sein, keinen eigentlich argen Schrekken einflösst. Du bist alt genug, du hast der Welt deine Botschaft auf manche Weise gebracht, und sie wird nicht vergessen werden. Auf dieser Seite bist du allein gelassen, drüben aber, so lass uns inständig hoffen, wird sich die geliebte Mutter mit dir vereinigen. Wenn du jetzt gehst, so ist dies nichts Arges. Nur für den Fall, dass du noch im Besitze deines normalen Bewusstseins bist, würde ich dich gerne noch einmal sehen, ehe wir uns trennen. Dass ich hier noch verweile, geschieht nur in Folgsamkeit gegenüber dem letzten Telegramm — und ich warte jetzt darauf, dass Harry, der meinen Gemütszustand genau kennt und den deinigen bald ausfindig machen wird, mir noch einmal telegraphiert. (Meanwhile, my blessed old father, I scribble this line just to tell you.) Inzwischen, alter Vater, schreibe ich rasch diese Zeilen, die dich noch erreichen mögen, während ich selbst vielleicht zu spät komme, nur eben um dir zu sagen, wie sehr mein Herz in den letzten Tagen erfüllt war von den innigsten Erinnerungen an dich. In dem mysteriösen Abgrund, in den die gegenwärtigen Stunden bald fallen werden, um dann weiter und weiter fortzugleiten, darinnen hältst du dich mir noch immer als zentrale Figur. Mein ganzes geistiges Leben leite ich von dir ab, und wiewohl wir oft uneins waren im Ausdruck desselben, so bin ich doch sicher, dass wir irgendwo ganz übereinkommen und verbunden sind. Was meine Schuld an dich sei, vermag ich nicht abzuschätzen — so früh, so eindringlich, so beständig war dieser Einfluss. Um deinen literarischen Nachlass brauchst du dich nicht zu sorgen. Das will ich übernehmen. Mill in Paris bewunderte dein Buch über das Geheimnis Swedenborgs, und Hogdson in England sagte mir, einen wie tiefen Eindruck deine letzte Schrift auf ihn gemacht habe. Von dieser Art stelle ich mir die Wirkung im weiteren vor, vor allem, wenn Auszüge aus deinen Schriften herausgegeben werden, nach der Art der Auszüge aus Carlyle, Ruskin und ähnlichen. Ich habe mir schon lange ausgedacht, dass solch ein Band das schönste Monument für dich sein wird.

Was uns angeht: wir werden weiterleben, jeder auf seine Art — nur werden wir uns, so alt wir sind, nun irgendwie unbeschützt vorkommen, wegen des Fehlens des elterlichen Herzens und Refugiums, werden aber um desto fester zusammenhalten in diesem gemeinsamen heiligen Andenken. Wir werden einander und Alice beistehen und versuchen, die Fackel an unseren Nachwuchs weiterzugeben, wie du es in uns tatest, und wenn die Zeit kommt, dass wir heimgerufen werden, da bitte ich, wir möchten, wenn nicht alle, doch einige von uns, so reif sein wie du. Was mich angeht, so weiss ich, welche Schwierigkeiten ich

dir zu Zeiten durch meine Eigenheiten bereitet habe. Indem nun meine eigenen Buben aufwachsen, werde ich mehr und mehr von der Prüfung erfahren, die du zu überstehen hattest, indem du das Wachstum eines Geschöpfes, das von dir unterschieden war, verantwortlich beaufsichtigen solltest. Ich sage das nur, um dir zu zeigen, wie mein Mitgefühl mit dir im Lauf der Zeit eher lebendiger werden als verblassen wird, — und nicht im Sinn irgendwelcher Bereuungen.

Was das Drüben angeht und Mutter und die Möglichkeit, dass wir uns dort wieder treffen, darüber kann ich nichts sagen. Mehr als je fühle ich in diesem Augenblick, dass, wenn es wahr wäre, alles gelöst und gerechtfertigt wäre. Und indem ich dir Lebewohl sage, überkommt es mich merkwürdig, wie ein Leben nur wie ein Tag ist und nur einen einzigen Ton hält, und dass dies nur wie der Akt eines gewöhnlichen Gutenachtgrusses ist. Gut Nacht, alter Vater („Good night, my sacred old father. If I don't see you again, — farewell! A blessed farewell. Your William.").

2. *Der Einfluss der britischen Psychologie und die Reaktion gegen die Anglohegelianer*

In seiner ersten Periode, deren Frucht die „Psychologie" vom Jahre 1890 ist, steht James durchaus noch unter dem Einfluss der herkömmlichen britischen, psychologisch orientierten empiristischen Philosophie, während sich die romantizistischen Eindrücke seiner Jugend erst in den Werken seiner mittleren Zeit, die mit dem Aufsatz: „Der Wille zum Glauben" von 1896, dem Kernstück seines gleichnamigen Buches, einsetzt und bis zum „Pragmatismus" von 1907 währt, auswirken. In der „Psychologie" stellt James wie die Empiristen das Seelenleben als eine ununterbrochene Abfolge verschiedenartiger Bestandteile dar, verbindet aber diese assoziationspsychologische Betrachtungsweise mit der darwinistischen Entwicklungslehre und deren Auslesegedanken, die er auf alle Erkenntnisformen bis ins einzelne ausdehnt, wobei er auch die neudarwinistische Lehre Weissmanns heranzieht. Im ganzen stützt sich seine psychologische Lehrmeinung auf die Gegenbewegung gegen den rationalistischen Idealismus Hegels, der gerade in dieser Zeit an den amerikanischen Hochschulen an Boden zu gewinnen schien.

So sehr James den romantischen Idealismus Novalis', Schellings und Schlegels von Jugend auf als Grundlage seiner Geisteshaltung in sich aufnahm, so sehr wandte er sich gegen die zweite Welle des deutschen Idealismus, den rationalistischen Idealismus Hegels, der, mehr oder weniger mit Kantischen Ideen durchsetzt, grossen Einfluss auf eine kleine Gruppe angelsächsischer Gelehrter ausübte: auf Green und dessen Schüler, deren bedeutendster Bradley war. Der rationalistische Idealismus veranlasste diese Denker nun zu einer Kritik Mills und besonders Humes, in dem sie den bedeutendsten Vertreter des Empirismus sahen.

Den Kampf gegen diese kleine Gruppe englischer und nordamerikanischer Neohegelianer leitete James nach Abschluss seiner „Psychologie“ und damit der ersten Periode seines Lebens nunmehr ein, obwohl er sie schon seit 1882, ihrem ersten Auftreten, wie er im „Willen zum Glauben“ bekennt, bekämpft hatte. Die englischen Neohegelianer hatten in der Hegel'schen Philosophie sofort einen Bundesgenossen gegen den utilitaristischen Empirismus und Evolutionismus, der bei Spencer und dessen Schülern scheinbar unlöslich mit dem psychologischen Empirismus Mills verbunden war, gesehen. Besonders zahlreiche Geistliche unter ihnen glaubten, diese Lehren zerstörten den christlichen Glauben, dessen orthodoxer Form sie auch tatsächlich widersprechen. Im ganzen vertraten sie den Standpunkt der Hegel'schen Rechten. Dass in Wirklichkeit der idealistische Pantheismus der Neuhegelianer durchaus nicht den theistisch-personalistischen Traditionen der Kirche entsprach, also diesen Traditionen weitaus gefährlicher war als die vorangegangenen Tendenzen, hatte man — abgesehen von James — zu diesem Zeitpunkt in England und Amerika noch nicht erkannt.

3. Der Einfluss Renouviers und der voluntaristischen Theorie des Denkens Fouillées

Ebenso stark wie Swedenborg, Carlyle, der englische Empirismus und der deutsche romantische Idealismus ist der Einfluss Renouviers auf den jungen William James, der sich ganz erst in den letzten Werken seiner Spätzeit, besonders in „Einige Probleme der Philosophie“ auswirkte. Bereits im Jahre 1868 kann James' Vater diesen nachhaltigen Eindruck der Werke des französischen Philosophen, besonders dessen Verteidigung der Willensfreiheit, feststellen, und William James selbst bekennt noch in seinem Todesjahre, 1910, in jenem Werke: Renouvier sei eine der grössten philosophischen Gestalten, die es gegeben habe und seine Verteidigung des Pluralismus sei in den Jahren zwischen 1870 und 1880 so überwältigend auf ihn gewesen, dass er ihn auf immer von jeglicher monistischen Weltansicht, in der er bis dahin befangen gewesen sei, abgebracht habe. Sicherlich war Renouviers Einfluss auf James mindestens ebenso gross wie der Ravaissons auf Bergson. Was Renouvier hauptsächlich von dem englischen Empirismus und von der deutschen Metaphysik unterscheidet, ist, dass er auf psychologischem Wege zur Metaphysik gelangt. Bereits in seinen religionspsychologischen, besonders aber in seinen recht eigentlich metaphysischen Werken der letzten Periode, aber schon im „Willen zum Glauben“ beschreitet auch James diese Bahn.

Fast ebenso bedeutsam für die philosophische Entwicklung William James' ist Alfred Fouillées Voluntarismus, für dessen Werk über die Freiheit und den Determinismus James die grösste Bewunderung hegte, die er übrigens mit Bergson teilte, dem Fouillées Werk über dessen Schüler Guyau, der seinerseits Bergsons Lehrer Ravaisson stark beeinflusste, vermittelt worden ist. Fouillée verbindet die Psychologie, die Psychophysik und die psychophysiologische Entwicklungslehre mit einer voluntaristischen Erkenntnistheorie und Metaphysik und hat sowohl James wie auch über Ravaisson Bergson, besonders dessen Lehre von den „Données immédiates" befruchtet.

b) Grundlagen

1. Der Pragmatismus

James beginnt seine Lehre über den Pragmatismus mit der Gegenüberstellung zweier verschiedener Seelenartungen, der harten und der weich-gefühlvollen. Unter die erste fällt die evolutionistische Mechanistik als ein entschiedener Determinismus mit materialistischen Neigungen; und im Handlungsbereich als ein Fatalismus, als eine sich aufzwingende Naturerfassung, der ein pessimistischer Geist innewohnt. Die andere, der weich-gefühlvollen Seelenartung entsprechende philosophische Haltung sei ein theologischer Rationalismus mit optimistischen Neigungen. Der Pragmatismus ist nun für James die Erkenntnislehre und Geisteshaltung, die eine Einigung der sich im evolutionistischen und mechanistischen Empirismus und der sich in der anglohegelianischen Theologie äussernden Richtungen herbeizuführen imstande ist. Er wird von ihm allerdings in dreierlei Sinn erfasst, die sich gegenseitig nicht voraussetzen. Erstens: als Verfahren und Geisteshaltung; zweitens: als Erkenntnis- und im besonderen Wahrheitstheorie; drittens: als metaphysisch-religiöse Existenztheorie. Der Pragmatismus im ersten Sinne entspricht dem Gedanken, den der Amerikaner Charles Sanders Peirce bereits im Jahre 1878 in einem Aufsatze: „Wie wir unsere Gedanken klarmachen können", ausgeführt, nach dem der Wert der Gedanken nach ihren Folgen zu beurteilen ist. Pragmatismus im zweiten Sinne des Wortes als Erkenntnis- und Wahrheitstheorie sieht das als wahr an, was die Gesamtheit der menschlichen Bedürfnisse befriedigt. Wahrheit ist ein Wert wie die Gesundheit oder der Reichtum. Wahrheit an sich gibt es nicht, es gibt nur Wahrheiten. Endlich gibt es noch den Pragmatismus im dritten und letzten Sinn als eine metaphysisch-religiöse Lehre vom Weltall, nach der die Wirklichkeit nicht auf ewig festgelegt ist, sondern

erst durch die freie Willenstat wird. Die zeitliche Wirklichkeit ist keine Täuschung, sondern sie ist innerlich beschränkt, und der freie Wille ist eine der diese Beschränkung erfassenden Formen. Mit der Annahme des Pragmatismus als Existenztheorie kann James eine spiritualistisch-personalistische Weltanschauung rechtfertigen und die Welt als einzelpersönlichen Zusammenhang von Geistern betrachten, deren Tätigkeit aus ihrer Beschränkung schöpferisch schaffend ins All hinübertritt. Diese theistische Religions- und Allanschauung James' steht dem idealistischen Pantheismus der anglohegelianischen Schule, nach der der göttliche Grund des Alls nicht persönlich, sondern überpersönlich ist, entschieden entgegen, ebenso dem materialistisch-mechanistischen, im Grunde fatalistisch-pessimistischen Evolutionismus Spencers, der nur eine Abart des optimistischen Fatalismus der pantheistischen Idealisten ist. Jenen personalistischen Idealismus, zu dem sich James bekennt, nennt er nach einem von George Eliot stammenden Wort „Meliorismus", das ausdrücken soll, dass die Tat die Menschheit und das All zu bessern vermag, eine Anschauung, in der Carlyle und untergründig der von der Romantik bekämpfte, sie aber doch unbewusst beeinflussende Voltaire schon lebte. So wird der metaphysische Pragmatismus zur melioristischen Ethik, die zur Tat ruft, die alle Kräfte zum Werke wachrufen soll, die ermutigt; anstatt zu entmutigen durch eine Weltanschauung, die das All als ewig gut, weil Gott sich darin überall offenbarend ansieht, oder auch durch eine Weltanschauung, nach der die stofflichen Verhängtheiten sich so unweigerlich aufzwingen, dass der freie Wille nicht an ihnen rütteln kann. So erscheint James' Pragmatismus als allgemeine Lebenssicht auf die Tat gerichtet, im Gegensatz zum Mechanismus einerseits und zum Intellektualismus und Rationalismus anderseits, die er beide bis auf die letzten Folgerungen hin bekämpft.

2. Die pragmatistische Religionsphilosophie

Worin besteht nun das Verhältnis der James'schen Religionsphilosophie zur pragmatistischen Erkenntnistheorie? Zur Bestimmung der wesentlichen Anschauungen William James' muss man seine beiden Bücher über die religiöse Erfahrung und über das pluralistische Universum heranziehen. „Die religiöse Erfahrung" soll die psychopathologische Religionserklärung und die zu einseitige theologische der Neuhegelianer bekämpfen. Der ganze erste Teil dieses Buches ist der Beschreibung religiöser Tatbestände in psychologischer Betrachtung durch Aufstellung allgemeiner seelischer Typen gewidmet; der zweite Teil wertet diesen

psychologischen Versuch, besonders das religiöse Gewissen als geistigen Wert im allgemeinen, den der Wahrheit im besonderen. Dieser religiöse Wert besteht weder in den Glaubenssätzen der verschiedenen Kirchen, noch in den philosophischen und theologischen Spekulationen, noch in den kirchlichen Einrichtungen, sondern im inneren Erleben des Einzelmenschen, in dem Gefühl des vom Göttlichen Ergriffenen im allgemeinsten Sinne dieses Wortes. Im „pluralistischen Universum" setzt sich dann James mit der neuhegelianischen Philosophie auseinander und behandelt nicht mehr, wie in der „religiösen Erfahrung", die psychophysiologischen und -pathologischen Lehren, sondern wendet sich ausschliesslich gegen den reinen Idealismus theologischer Richtung, wie er sich in Oxford und anderen Hochschulen unter dem Einfluss Greens, Cairds und Bradleys entwickelt hatte, und beginnt dem von ihm so genannten monistischen Idealismus seinen personalistischen Pluralismus entgegenzustellen. Der Hegel'schen und erst recht jener neuhegel'schen Philosophie setzt er seine Philosophie gegenüber, die auf einer Beobachtung des Seelenlebens in seinem immer werdenden, unmittelbaren Geschehen beruht. Für eine Psychologie der unmittelbaren Erfahrung ist Hegels Werk nur ein unbeständiger und ungenügender Ausgleich zwischen dem alten reinen Intellektualismus und der neuen Auffassung James', nach der das Leben und die Allwirklichkeit in einer geistigen Kraftwirksamkeit besteht, eine Auffassung, als deren vorzüglichsten Vertreter James neben Fechner noch Bergson nennt, die beide, jener unmittelbar, dieser mittelbar, von der deutschen romantischen und Schelling'schen Naturphilosophie beeinflusst sind. Obwohl James nicht mit allen Einzelheiten dieser Lehren, besonders der Fechners, mehr der Bergsons, einig geht, scheint ihm gerade auch der allumfassende Spiritualismus Fechners für die Philosophie fruchtbarer als die Neigung des rationalistischen Idealismus und der Hegelianer zu sein, die Gesamtheit der Erkenntnisse und Gefühle an ein Gesetz oder ein unpersönliches Ideal zu knüpfen.

3. William James und F. C. S. Schiller

Der Oxforder Philosoph F. C. S. Schiller (s. o. Einl.) gebraucht für den James'schen Pragmatismus, namentlich im zweiten, erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes bei James, den Ausdruck: „Humanismus". Wahrheit ist für ihn, was im Verlauf des Geisteslebens am besten die Gesamtheit der menschlichen Seelenneigungen befriedigt. Die Einzelwahrheiten sind Augenblickserzeugnisse dieses Lebens in ewiger Umwand-

lung. Durch praktische Vorwegnahme, Zielgerichtetheit, bestimmt sich ständig die laufende Geistesrichtung und schliesslich die Natur und Bedeutung der Wahrheit. Schiller stützt sich zur Rechtfertigung dieser Stellungnahme in einem gewissen Masse auf die entsprechenden Untersuchungen James' und Renouviers, macht aber überdies auf ein abgesondertes Schlussfolgerungsverfahren Anspruch. Schiller bemüht sich wie James zumal die evolutionistische Mechanistik und die rationalistische Theologie zu bekämpfen. Während seines Lebens und seiner Lehrtätigkeit in Oxford — er starb erst 1937 dreiundsiebzigjährig — richtete er seine Angriffe hauptsächlich gegen die Philosophie Bradleys: Der Hauptgegner, gegen den er durch alle Aufsätze, die er in seinem Buche über den „Humanismus" (1903) sammelte, kämpft, ist Bradley und dessen Werk: Erscheinung und Wirklichkeit von 1893. Nun ist das Verfahren Bradleys eine abstrakte Dialektik, die zum Ausgangspunkt gewisse Hypothesen nimmt, deren logische Folgerungen sie ableitet, um deren Widersinnigkeit zu erweisen und die Anfangsbehauptungen zu verwerfen. Schiller ist dem Einfluss, den der geistige Wirkungskreis Oxfords auf den seinen ausübte, selbst erlegen, zu dem Bradley beigetragen hatte, und er hat ihn angenommen bis zu der Behandlung der Behauptungen Bradleys, so dass seine wissenschaftliche Behandlungsweise der Bradleys mehr gleicht als der James'. Im weiten Masse geht er bei der Behandlung gewisser abstrakter Begriffshypothesen, die er aufstellt und seinen Gegnern, den Anglohegelianern, beilegt, so vor, dass er die Folgerungen daraus zieht, um schliesslich die Folgerungen als widersinnig und damit die Behauptungen als falsch zu erweisen. Uebrigens beschränkt sich Schiller nicht darauf, die Anglohegelianer als Gegner zu nehmen, sondern greift, wie bereits einleitungsweise (s. o.) erwähnt, unmittelbar die platonische Philosophie und den platonischen Rationalismus an, der ihm als Ursprung aller Formen des abstrakten Rationalismus und Intellektualismus in der Philosophiegeschichte erscheint. Gelehrsamkeit gegen Gelehrsamkeit wie Dialektik gegen Dialektik aufbietend, setzt er dem platonischen Rationalismus die Philosophie des Protagoras, nach der der Mensch das Mass aller Dinge ist, gegenüber. (Vgl. Einl. Die Schwierigkeiten, wie sie sich schon in Platons „Theätet" anzeigten, hat Bradley in seinem Werke über „Erscheinung und Wirklichkeit" ausgeführt.)

So unterscheidet sich Schiller von James, indem er nach einer abstrakten Dialektik und einer Philosophiegeschichte verlangt, und ganz besonders das Werk Bradleys bekämpft.

Vielleicht ist es dieser Gegensatz zwischen Inhalt und Form, dieser Mangel an Berührung mit den Tatsachengegebenheiten und dem zeit-

genössischen Leben, dieser etwas buchmässige Zug, der das Werk Schillers etwas weniger fruchtbar — verglichen mit dem James' — macht. [5])

II. Die anthropologischen und scientifischen Voraussetzungen

a) Die anthropologischen Voraussetzungen

1. Der Mensch im Aufbrechen der gleichzeitigen Totalität des „absoluten" Ganzen

„Können wir uns auch nur einen Augenblick lang vorstellen", führt James in einem Vortrag über „Reflex, Action and Theism" vom Jahre 1881 („Will to believe", S. 119) aus, „dass ein Querschnitt durch alles Existierende zu einem bestimmten Zeitpunkt sein würde? Während ich hier rede und die Fliegen summen, schnappt eine Möve an der Mündung des Amazonenstromes einen Fisch, in der Wildnis Kolorados fällt ein Baum, in Deutschland niest jemand, ein Gaul verreckt in Polen und in Frankreich werden Zwillinge geboren. Bildet die Gleichzeitigkeit dieser Ereignisse, in der sie zueinander und zu einer Million anderer ähnlich zusammenhangloser Ereignisse stehen, ein rationales Band zwischen ihnen und fügt sie zu irgend etwas zusammen, das für uns eine Welt bedeutet? Nun, die sogenannte reale Ordnung der Welt mag gerade so beschaffen sein; aber es ist eine Ordnung, mit der wir nichts zu tun haben, ausser, uns so schnell wie möglich von ihr fortzumachen."

„Wir brechen es (sc. das absolute Ganze) auseinander zu Geschichten, zu Künsten, zu Wissenschaften; und dann fangen wir an, uns zu Hause zu fühlen. Wir machen zehntausend abgeteilte Ordnungen daraus und auf jede einzelne reagieren wir, als ob die anderen nicht existierten."

Ein Gegenstück hierzu findet sich am Schluss des Kapitels „Die kranke Seele" der „Religiösen Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit", wo es heisst („The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Gifford Lecture. New York, 1902, S. 163): „Der normale Verlauf des Lebens enthält Augenblicke, die ebenso schrecklich sind wie die, von denen die kränkelnde Schwermütigkeit erfüllt ist, Augenblicke, deren radikales Uebel seine Ernte einheimst und mit ihr auftrumpft. Die grauen Visionen der Wahnsinnigen sind alle dem Material der Wirk-

[5]) Neben F. C. S. Schillers „Humanisme", das auch in deutsch erschien, vgl. auch: „Logic for use, an introduction to the voluntarist theory of knowledge", eines der wichtigsten Dokumente des modernen Pragmatismus.

lichkeit entnommen. Unsere Zivilisation ist auf Schlachtbänken errichtet und das Dasein jedes einzelnen endigt in der hilflosen Einsamkeit des Todeskrampfes. Wer widerspricht, warte, bis er selbst soweit kommt."

2. *Die Unentbehrlichkeit des menschlichen Glaubens im Bereich des Moralischen*

Im „Willen zum Glauben" („The Will To Believe", New York, 1896, S. 23 ff.) wendet sich James auch Fragen zu, die persönliche Beziehungen, Gemütszustände zwischen einem Menschen und einem andern betreffen: — „magst du mich leiden oder nicht?" zum Beispiel. „Ob ja oder nein, hängt in zahllosen Fällen davon ab, ob ich dir auf halbem Wege entgegenkomme und willens bin vorauszusetzen, dass du mich mögen musst, und dir Erwartung und Vertrauen zeige. Der vorgängige Glaube meinerseits an die Existenz deines Mögens ist in diesen Fällen das, was dein Mögen kommen macht. Bleib ich aber in der Entfernung stehen und weigere mich, auch nur einen Zollbreit entgegenzukommen, ehe ich einen objektiven Beweis an der Hand habe, ehe du etwas getan hast, was (in der Sprache der Absolutisten) geeignet ist ad extorquendum assensum meum, so wird, zehn zu eins, dein Mögen niemals kommen. Wieviel Frauenherzen werden besiegt, bloss weil immer wieder ein Mann sanguinisch genug darauf besteht, dass sie ihn liebe. Das Verlangen nach einer bestimmten Art von Wahrheit bringt hier das Dasein derselben zustande. Genau so ist es in unzähligen Fällen anderer Art. Wer erfährt Beförderungen, gewinnt Gunst, kommt in Stellungen, wenn nicht der Mann, in dessen Leben sie sichtbar die Rolle lebendiger Hypothesen spielen, derart, dass er für sie opfert, noch ehe sie wahr geworden sind, dass er bereit ist, vorweg für sie Risiko einzugehen. Sein Glaube wirkt auf die Macht, die droben über ihm waltet, ein als ein Anspruch und schafft sich seine eigene Bewahrheitung ... Wo Glaube an eine Tatsache helfen kann, die Tatsache zu erschaffen — da wäre es eine wahnwitzige Logik, die sagte, dass ein Glaube, der wissenschaftlicher Evidenz vorausläuft, „die niedrigste Weise der Unmoral" sei, in die ein denkendes Wesen fallen könne. Und doch ist dies die Logik, mit der die wissenschaftlichen Absolutisten unser Leben regeln möchten."

3. *Menschheit, Vernunft und Glauben*

In der Vorrede zum „Willen zum Glauben" („Will To Believe", S. 10) schreibt James: „Meine Kritiker werden sagen: die Menschheit ist nur allzu geneigt, ohne Vernunft ihrem Glauben zu folgen und sie bedarf

in dieser Richtung keiner Predigt und Rückenstärkung. Ich bin ganz einverstanden damit, dass das, was den Menschen im grossen und ganzen am meisten fehlt, Kritik und Vorsicht ist, nicht Glaube. Ihre Hauptschwäche ist, dass sie auf jede lebhafte Vorstellung hin ihren Glauben ins Zeug gehen lassen, besonders wenn die betreffende Vorstellung irgendeine instinktive Vorliebe in ihrem Rücken hat. Ich gebe also zu, dass ich im Fall einer Ansprache an die Heilsarmee oder irgendeine gemischte Volksmasse meine Gelegenheit missbraucht hätte, hätte ich auch dann die Freiheit zu glauben gepredigt, so wie in diesen Blättern. Was ein solches Publikum in erster Linie nötig hat, ist, dass ihnen ihre Gläubigkeit aufgebrochen und gelüftet würde, dass der Nordwestwind der Wissenschaft in sie hineinfahre und ihre Krankhaftigkeit und Barbarei wegblase. Aber ein akademisches Publikum ist keine Heilsarmee und leidet an ganz anderen Krankheiten. Diese Herrschaften kranken hauptsächlich an dem Begriff, dass es so etwas wie reine „wissenschaftliche Evidenz" gäbe, und wenn man nur warte, bis sie eingelaufen sei, werde man auf dem Wege zur Wahrheit jeder Gefahr des Schiffbruchs entrinnen. Ich wollte hingegen zeigen, dass es weder eine wissenschaftliche noch irgendeine andere Methode gibt, vermöge welcher Menschen mit Sicherheit zwischen den entgegengesetzten Gefahren, zuviel oder zu wenig zu glauben, hindurchsteuern können. So predigte ich nicht die Notwendigkeit des Leichtsinns, sondern die Unentbehrlichkeit des Mutes im Handeln sowohl wie im Denken, Hypothesen zu wagen, Optionen zu riskieren." Diese Erwägungen James' führen zu den scientifischen Voraussetzungen.

b) Die scientifischen Voraussetzungen

1. Rationalistische Wissenschaft und empirischer Wissenschaftsglauben

„Unser grosser Unterschied gegenüber den Rationalisten", so betont James im „Willen zum Glauben" („Will to believe", S. 17), „liegt in der Wegrichtung, in der wir blicken; die Stärke seines Systems liegt in den Prinzipien, dem terminus a quo seines Denkens. Für uns liegt die Stärke im Resultat, im Entspringenden, im terminus ad quem. Nicht wo der Gedanke herkommt, sondern wo er hinführt, entscheidet. Es ist dem Empiriker gleichgültig, aus welcher Gegend eine Hypothese zu ihm stossen mag; er mag sie mit anständigen oder faulen Mitteln erworben haben, Leidenschaft mag sie eingeflüstert haben oder ein Zufall mag sie ihm in die Hand gespielt haben. Aber wenn der totale Zug des Denkens fort-

fährt, sie zu bestätigen, dann wird er sie eben insofern und insoweit eine wahre Hypothese nennen.“ [6])

2. *Wissen als wachsendes Bewusstsein*

„Sie hören mir jetzt zu“, sagt James im „Pragmatismus“ (S. 168), „wie ich Ihnen über den Pragmatismus eine Vorlesung halte, schon die fünfte. Sie haben ein gewisses Bild von meiner Kompetenz, von der Plausibilität meiner Systematik. Sie mögen bereits im Begriff sein, sich langsam die Glaubensleiter zurecht zu schieben. Gesetzt aber, ich würde jetzt eben plötzlich mein Dozieren abbrechen und mit einer tiefen Baritonstimme zu singen anfangen: „We won't go home till morning“, so würden Sie dieses factum novum nicht einfach zu Ihren bisherigen Meinungen über mich und den Pragmatismus hinzufügen. Sondern es würde mitten in diese hineinbrechen und alles aus dem Gleichgewicht bringen. Alle bisherigen Vorstellungen, die Sie schon organisiert hatten, würden sich rearrangieren. Ihr geistiges Bewusstsein wäre vermutlich in einer geradezu schmerzvollen Spannung zwischen alten Vorstellungsbeständen und diesem neuen Erfahrungsdatum hin- und hergerissen, bis sich ein neues Gleichgewicht hergestellt hat. Während dieser Gleichgewichtsherstellung mögen sich die wunderlichsten Sachen zutragen. Sie werden etwa plötzlich entdecken, dass Sie nie Vertrauen in die Sache gehabt haben; dass Sie die Glaubensleiter nur aus einer allzu liberalen Höflichkeit und Toleranz gegen den Redner hergerichtet hätten; dass Sie im Grunde Ihres Herzens die ganze Zeit durch Monist geblieben seien, mit der Wahrheit als einem festen Entweder-Oder nie gespasst hätten, und

[6]) In der Geschichte der modernen Philosophie sieht man hauptsächlich gewöhnlich einen Zusammenstoss zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus, jenen vertreten von der kartesischen Schule und der kantischen und nachkantischen Metaphysik, diesen von der britischen Psychologie, — eine nicht nur unvollständige, sondern teilweise ungenaue Anschauung. Dieser Zusammenstoss verbindet sich in Wirklichkeit mit einem anderen, tiefergehenden, zwischen dem kartesischen und dem romantischen Geist, und der Kampf des romantischen gegen den kartesischen Geist offenbar sich in der Entwicklung der britischen Psychologie wie der deutschen Metaphysik. In der kartesischen Schule findet sich der kartesische Geist in seiner dreifachen Eigenart: 1. Ausscheidung des Vitalismus; 2. Entschiedener Mechanismus hinsichtlich der stofflichen Allheit; 3. Hinsichtlich der Seele idealistischer Rationalismus mathematischer Art, der selbst dem Mechanismus zur Grundlage dient und seinen Bereich in der Rechtfertigung seiner Anwendung auf die Natur einschränkt, infolgedessen letztlich Erklärung der niedrigen Seelenformen, in denen sich die Knechtschaft des Geistes unter äussere Ursachen ausdrückt, nach Gesetzen der Aufeinanderfolge, die denen der mechanischen Physik entsprechen.

dass, was jetzt sich ereignet habe, Sie lediglich zurückgebracht habe zu dem, was Sie längst wussten: dass Pragmatismus und Irrsinn zwei Seiten derselben Sache seien. Alle Kräfte in Ihnen — der Erinnerung, des Gelöbnisses, der Selbstachtung — fallen über das neue Faktum her, richten sich eilig auf es aus, kommen schliesslich mit ihm säuberlich in Reih und Glied zu stehen, begrüssen es von Herzen, schliessen einen neuen Lebensbund mit ihm. Unser Bewusstsein wächst fleckweise, und wie Fettflecke breiten sich die Flecken aus. (Our minds thus grow in spots, and like grease spots the spots spread)."

Zwischen Pluralismus und Monismus, zwischen der Theorie eines offenen und vielfältigen Universums und der Theorie eines Blockuniversums wird nicht logisch entschieden, sondern auf dem Weg über die „Glaubensleiter". Eine Glaubensleiter sieht äusserlich einer bestimmten syllogistischen Schlussweise (Sorites) höchst ähnlich und ist doch etwas vollständig Verschiedenes. — Der aufsteigende Gang über die Sprossen der Glaubensleiter sieht folgendermassen aus: Gesetzt, eine von zwei Weltauffassungen, z. B. eben Pluralismus oder Monismus, bietet sich als echte lebendige Option an. Sie fragen: Ist sie wahr oder nicht? Und nun kommen die Antworten Sprosse um Sprosse: Sie könnte irgendwie wahr sein, denn sie ist nichts in sich Widersprechendes. Sie kann wahr sein, sogar hier und jetzt. Sie besitzt alle Erfordernisse, um wahr zu sein. Es wäre gut, wenn sie wahr wäre. Sie sollte wahr sein, fühlen Sie sogleich. Sie kann wahr sein, sogar hier und jetzt. Sie muss wahr sein, flüstert darauf in Ihnen eine überzeugende Stimme, und dann als schliessliches Ergebnis: Sie soll für wahr gehalten werden, entscheiden Sie. Sie soll für Sie so sein, als wenn sie wahr wäre. Und indem Sie nach dieser Ueberzeugung handeln, können Sie sie in gewissen besonderen Fällen schliesslich auch wahr machen. — Nicht ein Schritt in diesem Prozess ist logisch. Dennoch ist dies die Art, in der Monisten und Pluralisten in gleicher Weise ihre Intuitionen wählen und festhalten. Das Leben ist höher als die Logik, es ist die *praktische* Vernunft, für die die *theoretische* Argumente erst findet, nachdem die erste schon (auf eigene Weise) zu ihrem „Schluss" gelangt ist." („Pluralistic Universe", S. 329.) Vgl. auch: „Some Problems of Philosophy", New York, 1911, S. 224 und schon Emerson, „Circles", Werke, Centenary Edition, 12 vls., Boston und New York, 1903—1904, Band II, S. 309, von dem James die „Glaubensleiter", eine Emerson'sche Erfindung, offenbar (bewusst oder unbewusst) übernommen hat.

3. Wissen und Wahrheit

„Unser erzählender Begriff der Wahrheit", heisst es im „Pragmatismus" (S. 218), „ist ein Begriff von Wahrheiten im Plural, von geführten Unternehmungen, die je und je an Sachen (in rebus) durchgeführt werden und nur diese eine Qualität miteinander gemein haben: dass sie sich lohnen." Und eben da (a. a. O., S. 212, 215, 210): „Mit einer Realität" übereinstimmen (agree) kann nur bedeuten, entweder geradewegs zu ihr oder in ihrer Umgebung hingeführt oder mit ihr in solch einen Arbeits-

kontakt versetzt zu werden, dass wir entweder mit ihr selbst oder mit etwas, was mit ihr zusammenhängt, besser hantieren können, als es der Fall wäre, wenn wir nicht übereinstimmten" (if we disagreed). Uebereinstimmung (agreement) ist eine Sache des Führens, Leitens. Jede Vorstellung, die uns mit einer Realität oder mit ihrem Zubehör umzugehen hilft (einerlei ob praktisch-handgreiflich oder in Gedanken) — die unsern Fortschritt, unser Fortkommen mit der fraglichen Sache nicht verwirrt und scheitern lässt, sondern faktisch passt, d. h. unser Leben der Gesamtstruktur dieser betreffenden Realität angleicht, wird hinreichend „übereinstimmen", um den Erfordernissen, die dieser Begriff einschliesst, zu genügen: ... sie wird sich in bezug auf diese Realität als wahr erweisen (it will hold true of that reality)."

Diese Gesichtspunkte leiten zur pragmatistischen Wahrheitstheorie über, die die erkenntnistheoretische Grundlage bildet, auf der sich James' Beitrag zur Rechtsphilosophie aufbauen und seine Bedeutung für sie nachgewiesen werden soll.

C. William James' Bedeutung für die Rechtsphilosophie

I. Die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie und seiner Psychologie

a) Die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie

1. Der pragmatistisch-empiristische Wahrheitsbegriff als erkenntnistheoretisch-epistemologische Grundlage der Philosophie des Rechts und der Moral bei William James

Von entscheidender rechts- und moralphilosophischer Bedeutung ist der nur leider oft *lediglich* im Sinne von: „Wahrheit ist, was mir nützt" missverstandene pragmatistisch-empiristische Wahrheitsbegriff bei William James als erkenntnistheoretisch-epistemologische Grundlage seiner explizierten Moral- und implizierten Rechtsphilosophie. Gewiss, James hat die Wahrheit in ähnlichem Sinne, wenn auch nicht so trivial, definiert — wörtlich sagt James („Der Pragmatismus...", S. 48): „Wahr heisst alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Ueberzeugung

aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist" — und damit einen gelehrten Streit mit dem Idealisten Bradley verursacht. Aber man bedenke: William James war zunächst Naturwissenschafter und hat als solcher die Fragwürdigkeit „ewiger" Wahrheiten — in jener Sturm- und Drangzeit seines ursprünglichen Forschungsgebietes — erlebt, die als Grundlage der Wissenschaften lange als unumstösslich gegolten hatten. Diese, bereits während William James' Studienzeit um die Mitte des vorigen Jahrhunderts begonnene, und schon während seiner ersten, noch naturwissenschaftlichen Lehrtätigkeit sich deutlicher abzeichnende Erschütterung der physischen Wissenschaften, die dann später in die grosse Revolutionierung des naturwissenschaftlichen Weltbildes ausmündete und deren gleichsam seismographische Ausschläge sich auch in der Folgezeit in den psychischen und Geisteswissenschaften spürbar und bemerkbar machten — ob von den Naturwissenschaften aus, ist ein Problem, dem hier nicht nachgegangen werden soll —, musste auch den Wahrheitsbegriff problematisch machen. Die herkömmlich-gebräuchliche Definition der Wahrheit als „Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstand" (vgl. Th. Flournoy, „Die Philosophie von W. J.", S. 30), also die „Verifizierbarkeit in der Erfahrung", erscheint jetzt — zwar nicht als restlos überholt— aber doch im gewissen Masse als unzureichend, da einer pluralistisch-werdenden Welt, in der Gedanke wie Gegenstand im Flusse, im einzig ewig währenden Werden, begriffen sind, auch nur eine werdende, sich stets — etwa im Sinne der naturwissenschaftlichen Arbeitshypothese — verbessernde, also in der Form ständig dynamisch-wandelbare, niemals statisch-verharrende Wahrheit zugeordnet ist.

(Vgl. A. Baumgartens Einführung (Vorwort) zu Th. Flournoys: „Die Philosophie von William James", S. 10. Ferner: William James, „Der Pragmatismus", sechste Vorlesung: „Verifizierbarkeit heisst soviel als die Fähigkeit, uns glücklich durch die Erfahrung zu führen.")

Es ist somit die stets auf ihre „praktische Bewährung" (Vgl. A. Baumgartens Einführung (Vorwort) zu Th. Flournoys: „Die Philosophie von William James", S. 10) empirisch nachzuprüfende, eben die pragmatistisch-empiristische Begrifflichkeit der Wahrheit, die William James vorschwebte.

„Mit anderen Worten:", so führt hierzu Th. Flournoy aus, („Die Philosophie von William James", Tübingen, S. 16 f.) „unsere Gedanken, soweit sie begrifflicher Natur sind, haben nur Wert, das heisst, enthalten nur *Wahrheit,* wenn sie zu neuen Erfahrungen führen, und uns auf dem Gebiete der Wahrnehmungen fördern, in der lebendigen Fülle der Dinge,

die die *Wirklichkeit* ausmachen. Diese Formel enthält zugleich den Pragmatismus und den radikalen Empirismus von James."

Der nützlichkeitsbedingte, von gesellschaftlichen Realfaktoren beeinflusste, pluralistische Wahrheitsbegriff findet sich übrigens auch in der Erkenntniskritik der wissenssoziologischen Ideologienlehre. (Vgl. die Schriften von Max Scheler und Karl Mannheim.) [7])

Für die Rechtsphilosophie von Bedeutung ist der evidente Zusammenhang von einem erfahrungs- und wahrnehmungsfördernden Wahrheits- mit einem Rechtsbegriff, der sich ständig an neuen Erfahrungen aus der Wahrnehmungswelt überprüft und seinen Sinnesgehalt erneuert.

Kurz gesagt: Werdende Wahrheit verlangt werdendes, ständig wirkendes Recht.

So zeigt sich Recht wie Wahrheit als nichts Starres, sondern als stets tastender Versuch.

Mit den auch hierin James kongenialen Worten Th. Flournoys („Die Philosophie von William James", S. 33): „In Wirklichkeit sind alle Theorien und grundlegenden Kenntnisse, deren sich die Wissenschaft bedient, keine absoluten Wahrheiten oder gleichwertiger Ausdruck objektiver Wirklichkeiten, wie es der Intellektualismus haben will, sondern sie sind bequeme Hypothesen, nützliche Postulate wirksame Kunstgriffe, kurz Arbeitswerkzeuge und erfolgreiche Mittel zur Behandlung der Phänomene; ihr Wert und ihre Bedeutung liegen in ihren konkreten Folgen, in ihrer Fähigkeit, das Chaos der Wahrnehmungen in eine Welt der Ordnung und der Harmonie zu verwandeln, die unsern Geist befriedigt... Wenn die Wissenschaften und der gesunde Menschenverstand immer auf diesem Wege vorgegangen sind — auf dem Wege beständigen Suchens und Tastens bis zur Erreichung befriedigender Resultate in den einzelnen konkreten Erfahrungen —, warum sollte es dann die Philosophie anders machen und sich an hohle Abstraktionen und absolute Prinzipien halten, ohne direkten Kontakt mit den empirischen Realitäten?" Diese Frage kann wohl, wenigstens für die lebens- und wirklichkeitszugewandte Rechtsphilosophie, verneint werden, indem hierzu kein denknotwendiger Grund zu bestehen scheint.

---

[7]) Auch Georges Sorel bringt die marxistische Ideologienlehre mit Recht mit dem James'schen Pragmatismus in Verbindung. Indem James lehre, dass es keine allgemeinverbindlichen Wahrheiten gebe, sondern nur Wahrheiten, die den verschiedenen Menschentypen entsprechen und sie fördern, sei demnach die Ideologie eine für eine Klasse nützliche Ansicht, die deshalb als wahr und gut ausgegeben werde. (Vgl. „De l'utilité du pragmatisme".)

2. *Die Bedeutung des James'schen Begriffs der Wahrheit für die Rechtsphilosophie*

Die Frage nach der Bedeutung der Wahrheit hat James, wie Th. Flournoy ausführt („Die Philosophie von William James", Tübingen, 1930, S. 45 ff.), sehr beschäftigt.

„Er ist von allen Seiten an sie herangetreten und hat sie in zahlreichen Arbeiten (später in einem Band vereinigt) („The Meaning of Truth. A Sequel to ‚Pragmatism'", New York, 1909) behandelt, deren Ziel es ist, die intellektualistische Auffassung der Wahrheit durch die pragmatistische zu ersetzen, die allein den Tatsachen entspricht und mit dem radikalen Empirismus übereinstimmt." Dass die unbestimmte, allgemeine Definition der Wahrheit als Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Objekt im Einzelfalle für den Pragmatismus nicht völlig zufriedenstellend ist, wurde bereits im vorangegangenen Abschnitt erwähnt. (Vgl. S. 40/41 der vorliegenden Arbeit.) William James führt hierüber in der sechsten Vorlesung seines „Pragmatismus" unter dem Titel: „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus" („Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden", Leipzig 1908, S. 123 ff.), unter anderem folgendes aus (Der Pragmatismus, S. 124 ff.): „Wahrheit ist, wie jedes Wörterbuch Ihnen sagt, eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen. Sie bedeutet soviel als „Uebereinstimmung" mit der Wirklichkeit, ebenso wie Falschheit Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit bedeutet. Diese Definition lassen Pragmatisten und Intellektualisten in gleicher Weise als etwas Selbstverständliches gelten. Ihr Streit beginnt erst, wenn die Frage aufgeworfen wird, was „Uebereinstimmung" und was „Wirklichkeit" eigentlich bedeutet, wenn nämlich die Wirklichkeit etwas sein soll, womit unsere Ideen übereinstimmen sollen. — Bei der Antwort auf diese Fragen gehn die Pragmatisten mit mühevoller Zergliederung vor, die Intellektualisten hingegen sind schnell fertig und denken nicht viel nach. Die populäre Auffassung ist die, dass eine Vorstellung die ihr entsprechende Wirklichkeit abbilden muss. Wie andere volkstümliche Ansichten richtet sich auch diese nach der Analogie der allergewöhnlichsten Erfahrung. Unsere wahren Vorstellungen von wahrnehmbaren Dingen sind in der Tat Abbilder derselben. Schliessen Sie Ihre Augen und stellen Sie sich die Uhr an der Wand dort vor und Sie erhalten ein wahres Abbild ihres Zifferblattes. Dagegen ist Ihre Vorstellung des Uhrwerks (wenn Sie nicht zufällig Uhrmacher sind) viel weniger als ein Abbild. Immerhin mag auch diese Vorstellung den Begriff der Wahrheit als Uebereinstimmung nicht stören, denn sie gerät mit der Wirklichkeit nicht in Konflikt. Selbst,

wenn sie zu dem Worte „Uhrwerk“ zusammenschrumpft, so leistet auch dieses Wort noch gute Dienste. Wenn wir aber von der „zeitmessenden Funktion“ der Uhr oder von der „Elastizität“ ihrer Feder sprechen, da ist es schwer, genau zu sagen, was unsere Ideen dabei abbilden. — Sie bemerken, dass hier ein Problem vorliegt. Wenn unsere Ideen ihren Gegenstand nicht genau abbilden können, was bedeutet dann die „Uebereinstimmung“ mit dem Gegenstande? Einige Idealisten behaupten, unsere Ideen seien dann wahr, wenn sie das sind, was Gott will, dass wir über ihren Gegenstand denken. Andere führen die „Abbilder“-Theorie streng durch und sagen, unsere Ideen besässen in dem Masse Wahrheit, als sie Abbilder der ewigen Gedanken des Absoluten sind. — Diese Anschauungen fordern, wie Sie sehen, zu pragmatischer Erörterung geradezu auf. Die Grundannahme der Intellektualisten ist die, dass die Wahrheit eine rein statische Beziehung ist. Wenn wir unsere wahre Vorstellung eines Gegenstandes gewonnen haben, dann ist die Sache zu Ende. Wir sind im Besitz; wir wissen, wir haben unsere Denkaufgabe erfüllt. Wir sind mit unserem Geiste dort, wo wir sein sollen; wir haben unserem kategorischen Imperativ gehorcht, auf diesen Höhepunkt unserer Vernunfterkenntnis kann nichts weiteres mehr folgen. Wir sind, erkenntnistheoretisch betrachtet, in stabilem Gleichgewicht. — Der Pragmatismus hingegen stellt seine üblichen Fragen. „Zugegeben“, sagt er, „eine Vorstellung oder ein Urteil sei wahr, welcher konkrete Unterschied wird durch die Wahrheit im wirklichen Leben eines Menschen bewirkt? Wie wird die Wahrheit erlebt werden? Welche Erfahrungen werden anders sein, als sie wären, wenn jenes Urteil falsch wäre? Was ist, kurz gesagt, der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen?“ — In dem Augenblick, wo der Pragmatismus diese Frage stellt, sieht er auch schon die Antwort. *Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist.* Das ist der praktische Unterschied, den es für uns ausmacht, ob wir wahre Ideen haben oder nicht. Das ist der Sinn der Wahrheit, denn nur in dieser Weise wird Wahrheit erlebt. — Das ist die These, die ich zu verteidigen habe. Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis. Die Vorstellung *wird* wahr, wird durch Ereignisse wahr *gemacht*. Ihre Wahrheit ist tatsächlich ein Geschehen, ein Vorgang, und zwar der Vorgang ihrer Selbstbewahrheitung, ihre *Verifikation*. Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sichgeltendmachens. — Aber was bedeuten die

Worte „Bewahrheitung“ und „Geltendmachen“ im pragmatischen Sinne? Sie bezeichnen wiederum gewisse praktische Folgen der bewahrheiteten und der gültig erklärten Vorstellung. Kein Ausdruck charakterisiert diese Folgen besser als die gewöhnliche Formel vom „Uebereinstimmen“, denn solche praktischen Folgen sind es eben, die wir im Auge haben, wenn wir sagen, dass unsere Gedanken mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Sie führen uns nämlich durch Handlungen und durch neue Gedanken, die sie anregen, zu andern Teilen der Erfahrung, mit denen, wie unser Gefühl uns deutlich sagt, die ursprünglichen Gedanken sich im Einklang befinden. Wir empfinden die Verbindungen und Uebergänge von Punkt zu Punkt als Fortschritt, sie scheinen uns harmonisch und befriedigend. Unter der Verifikation eines Gedankens verstehen wir eben nichts anderes als dieses angenehme Vorwärtsbringen. Eine solche Erklärung scheint verschwommen und klingt beim ersten Hören recht frivol.“ (William James: „Der Pragmatismus“, S. 124 ff.)

James leitet aber anschliessend (S. 126 ff.) Ergebnisse ab, deren Auseinandersetzung derartige Einwände widerlegen muss.

Zunächst macht er darauf aufmerksam („Der Pragmatismus, Seite 127 ff.), dass der Besitz wahrer Gedanken überall zugleich den Besitz wertvoller Mittel zum Handeln bedeutet (ebenda): „Unsere Pflicht, Wahrheit zu erwerben, ist also keineswegs ein aus der Luft stammendes Gebot oder eine Last, die der Intellekt sich selbst auferlegt hat, sie ruht vielmehr auf vortrefflichen praktischen Gründen. — Dass es für das menschliche Leben von Wichtigkeit ist, dass wir über Tatsachen wahre Urteile zur Verfügung haben, ist eine bekannte Sache. Wir leben in einer Welt von Wirklichkeiten, die uns unendlich nützlich und auch unendlich schädlich sein können. Gedanken, die uns sagen, was wir zu erwarten haben, gelten auf dieser prekären Stufe als die wahren Gedanken, und das Streben nach dem Besitz solcher Gedanken ist eine der ersten menschlichen Pflichten. Der Besitz der Wahrheit ist hier keineswegs Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Befriedigung irgendeines Lebensbedürfnisses. Wenn ich mich im Walde verirrt habe, und ich finde etwas, das wie ein Kuhweg aussieht, so ist es von der grössten Wichtigkeit, dass ich mir am Ende des Weges ein Haus vorstelle; denn wenn ich das tue und dem Wege folge, so rette ich mich dadurch. Der wahre Gedanke ist hier nützlich, weil sein Gegenstand, das Haus, nützlich ist. Der praktische Wert nützlicher Vorstellungen lässt sich somit ursprünglich von der Wichtigkeit ableiten, die die Gegenstände der Vorstellungen für uns haben. Diese Gegenstände sind nun nicht zu allen Zeiten von Wichtigkeit. Für das Haus in dem oben angenommenen Fall habe ich vielleicht

ein andermal keine Verwendung, und dann ist meine Vorstellung davon, obwohl verifizierbar, doch praktisch ohne Belang und würde besser unbewusst bleiben. Da jedoch fast jeder Gegenstand eines Tages bedeutungsvoll werden kann, so ist es offenbar von Vorteil, einen allgemeinen Vorrat von Wahrheiten zu besitzen, d. h. von Vorstellungen, die für bloss mögliche Situationen sich als wahr erweisen können. Wir speichern solche Wahrheiten in unserem Gedächtnis auf, und mit dem Ueberfluss derselben füllen wir unsere Nachschlagebücher. Wenn eine solche Wahrheit für eines unserer Erlebnisse bedeutsam wird, dann wird sie aus dem kalt gestellten Vorrat heraufgeholt, um in der Welt ihre Arbeit zu leisten, und dann wird unser Glaube an sie aktuell. Man kann dann sagen: „sie ist nützlich, weil sie wahr ist", oder „sie ist wahr, weil sie nützlich ist". Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich, dass hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann. „Wahr" ist der Name für jede Vorstellung, die den Verifikationsprozess auslöst und „Nützlich" der Name für die in der Erfahrung sich bewährende Wirkung. Wahre Vorstellungen hätten sich nie von den andern abheben, hätten nie mit einem allgemeinen gleichen Namen bezeichnet werden können, und ganz gewiss nicht mit einem Namen, der an etwas Wertvolles erinnert, wenn sie nicht von Anfang an in dieser Art nützlich gewesen wären. — Aus dieser einfachen Ueberlegung gewinnt der Pragmatismus seinen Begriff der Wahrheit. Diese ist im wesentlichen nichts anderes als der Weg, auf dem wir von einem Stück der Erfahrung zu andern Stücken hingeführt werden, und zwar zu solchen, die zu erreichen die Mühe lohnt. Ursprünglich und auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes bedeutet die Wahrheit eines Bewusstseinzustandes nichts anderes als diese Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt."

(William James, „Der Pragmatismus", S. 127 ff.) In ähnlicher Weise wie hier William James, leitet übrigens auch der Uebersetzer von dessen „Pragmatismus", Wilhelm Jerusalem, den Wahrheitsbegriff ab, und zwar in seiner Abhandlung: „Der kritische Idealismus und die reine Logik" (1905), wo auch das „Urteilen auf Vorrat" in entsprechender Gestaltung gedeutet wird (a. a. O., S. 162 ff.). Vgl. William James, „Der Pragmatismus", S. 128, Anmerkung.

Nach Flournoy („Die Philosophie von William James", S. 45 f.) würde James sagen: „Euer gesunder Menschenverstand führt euch direkt auf die pragmatische Definition der Wahrheit und zur Rechtfertigung des radikalen Empirismus. Die Wahrheit meiner Annahme besteht darin, dass sie sich in einer Folge konkreter und unmittelbar erlebter Erfahrungen bewährt. Meine ursprüngliche Erfahrung hat mich durch eine Reihe anderer, deutlich bestimmbarer Erfahrungen zu meiner endgültigen Erfah-

rung geführt." „Der Ausdruck „Wahrheit" bezeichnet nicht eine transzendente und undefinierbare Beziehung zu einer von uns unabhängigen Sphäre, sondern sie bezeichnet konkret erlebte, besondere Beziehungen zwischen verschiedenen Partien unserer Erfahrung selbst." (Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", S. 46.)

So sieht nach Flournoy James die Wahrheit.

Was bedeutet nun eine solche Wahrheit für die Philosophie vom Recht? Auch das Recht ist ja bei James wie jene „nicht eine transzendente und undefinierbare Beziehung zu einer von uns unabhängigen Sphäre", sondern wie alle derartigen Kategorien gewissermassen gegenständlicher Natur; und es, — so dürfen wir jetzt wohl in Analogieschluss hinzufügen —, „bezeichnet konkret erlebte, besondere Beziehungen zwischen verschiedenen Partien unserer Erfahrung selbst."

Auch über das Problem der Bedeutung der Wahrheit führt so für die Rechtsphilosophie der Weg der Erkenntnis zu der nur empirisch erfassbaren Wirklichkeit, der Realität. Denn Recht wie Wahrheit erproben sich allein an der Erfahrungswirklichkeit, dem höchsten Kriterium pragmatischer Qualität. „Eine Idee ist wahr oder falsch", so interpretiert Th. Flournoy James („Die Philosophie von William James", S. 31 f.), „je nachdem sie den Bedürfnissen entspricht, aus denen sie entstanden ist, ob sie den Zweck erfüllt, für den wir sie gebildet haben, ob sie uns zu den erwarteten Resultaten führt oder nicht. Mit anderen Worten: die Wahrheit irgendeiner Idee oder Theorie ist immer bedingt durch gewisse besondere desiderata und wird gemessen an ihrer tatsächlichen Nützlichkeit, an der mehr oder weniger vorteilhaften Art, mit der sie sich in den Schwierigkeiten bewährt, derentwegen wir sie zu Hilfe nehmen. Noch anders ausgedrückt: das Kriterium der Wahrheit liegt einzig in der Befriedigung, die sie uns bei ihrer Anwendung verschafft, indem sie Probleme, die uns quälen, löst und unser geistiges Gleichgewicht, Ruhe und Harmonie in uns wiederherstellt, an Stelle der Verwirrung und der Konflikte, in denen wir uns befanden."

Auch die Wahrheit oder Falschheit der Rechtsidee und Rechtstheorie unterliegt denselben Bedingungen.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt die Wahrheit für die Rechtsphilosophie jene Bedeutung.

Emile Boutroux führt im Rahmen seiner Abhandlung über James im Kapitel über den „Pragmatismus" (Emile Boutroux, „William James", Leipzig, 1912: Die Philosophie William James', III., „Der Pragmatismus", S. 82 ff.) folgende Einwände gegen dessen Wahrheitstheorie vor (ebenda, S. 93 f.): „Eine wahre Idee ist nach dem Pragmatismus eine Idee, die

sich bewahrheitet. Nichts ist richtiger als diese Definition. Aber die Idee bewahrheitet sich, weil sie wahr ist, sie ist nicht wahr, weil sie sich bewahrheitet. Das Wahrmachen ist nur das äussere Zeichen, nicht die Ursache der Wahrheit. Der Pragmatismus verwechselt die Ordnung der Dinge mit der Ordnung der Operationen, die wir anwenden, um sie zu erkennen. Gewiss, eine Idee wird für uns erst wahr, nachdem wir sie haben bewahrheiten können. Aber an sich war sie vor jeder Prüfung in sich wahr oder falsch. Die Radien des Kreises haben, um gleich zu sein, nicht darauf gewartet, bis wir sie als gleich erkennen würden. Die Bewahrheitung hat nur eine Eigenschaft der Idee, die zuvor in ihr existierte, ans Licht stellen können. Und alle Bemühungen der Wissenschaft zielen darauf ab, die Wahrheit, die ewig existiert, zu entdecken und zu gewinnen, nicht aber sie aus subjektiven Elementen der Erfahrung zusammenzusetzen, eine Wahrheit, die immer in gleicher Weise relativ und illusorisch wäre. Entweder ist also der Pragmatismus ohne Kraft, oder er setzt dieselbe Theorie der Wahrheit voraus, die er die Anmassung hat zu ersetzen. — So etwa lauten die Einwürfe, die manche gegen den Pragmatismus erheben." Indem er folgendermassen fortfährt, entkräftet Boutroux jene Einwürfe: „Ihre Veranlassung sind sichtlich sowohl metaphysische Vorurteile wie Denkgewohnheiten, die sich unter dem Einfluss der wissenschaftlichen Untersuchungen vielleicht eher durch Passivität als mit Notwendigkeit herausgebildet haben. — Wahrheit, so meint man, schliesst einen Wert ein, aber nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven. Eine wahre Idee ist nicht nur für mich wahr, sie ist an und für sich wahr. Und worin könnte diese Eigentümlichkeit besser begründet sein, als in der Beziehung der Idee auf ein festes und absolutes Objekt, das innerhalb oder ausserhalb der Idee ruhen kann, das aber notwendigerweise sich von der Idee, soweit sie eben mein ist, unterscheidet, und selbst von der Idee, soweit sie durch meine Erfahrung oder durch die Erfahrung aller Menschen verifiziert ist? Die wahre Idee, schliesst man, kann ihre Wahrheit nur auf Grund ihrer Angemessenheit an ihr Objekt behaupten. Der Pragmatismus William James' macht keine Schwierigkeit, diese Formel anzunehmen."

William James selbst wendet sich in seinem „Pragmatismus" gegen verständnislose Kritiker des Wahrheitsbegriffs des Pragmatismus mit folgenden Worten (S. 148 f.): „Eine beliebte Formel zur Charakteristik dessen, was Schiller und ich lehren, ist folgende: Man erfüllt alle Erfordernisse eines Pragmatisten, wenn man behauptet, was einem angenehm ist zu behaupten und dies dann Wahrheit nennt. — Ich überlasse es Ihnen selbst zu beurteilen, ob dies nicht eine unverschämte Verleum-

dung ist. Mehr als jeder andere fühlt der Pragmatist sich eingeengt zwischen den verdichteten Wahrheiten, die uns die Vergangenheit aufdrängt und den Einschränkungen der uns umgebenden Sinnenwelt. Keiner fühlt so tief wie er den ungeheuren Druck objektiver Kontrolle, unter dem unser Geist seine Operationen vollzieht. Wenn jemand, sagt Emerson, sich einbildet, dies Gesetz sei leicht, so möge er seine Befehle nur einen einzigen Tag beobachten. Wir haben in der letzten Zeit viel von dem Gebrauch der Phantasie in der Wissenschaft gehört. Es ist hohe Zeit, auf etwas Phantasie in der Philosophie zu dringen. Unsere Kritiker wollen in unsere Darstellungen durchaus nur den albernsten Sinn hineinlesen, und das macht ihrer Phantasie wenig Ehre. Schiller sagt: Wahr ist das, was „wirkt". Man sagt nun, er beschränke die Wahrheit auf das Gebiet des niedrigsten materiellen Nutzens. Dewey sagt: Wahrheit ist das, was Befriedigung gewährt. Er wird behandelt wie einer, der alles wahr nennt, was, wenn es wahr wäre, auch angenehm wäre. — Unsere Kritiker brauchen entschieden mehr Phantasie..." Dass der empiriopragmatistische Begriff der Wahrheit trotz seiner sicherlich erhabenen Bedeutung für die Philosophie, besonders, wie im Vorstehenden dazulegen versucht wurde, für die des Rechts und der Moral, — keine allerletzte Erkenntnis im metaphysischen Sinne zu geben vermag, wird in den einführenden Worten A. Baumgartens zu Th. Flournoys Darstellung der Philosophie von William James offen zugegeben. (Vgl. A. Baumgartens Einführung (Vorwort) zu Th. Flournoys: „Die Philosophie von William James", S. 10).

„Eine völlig befriedigende, völlig durchsichtige Begriffsbestimmung der Wahrheit", heisst es da, „ist nie gegeben worden und wird nie gegeben werden wegen des nicht gänzlich zu beseitigenden Widerspruchs zwischen Subjekt und Objekt. Das Erkennen ist ein Haben und zugleich auch Nichthaben des Objekts durch das Subjekt. Das Nichthaben wird in der menschlichen Erkenntnis stets ein Erdenrest bleiben, peinlich zu tragen."

(Ein Lösungsversuch des hiermit zusammenhängenden Antinomienproblems wurde vom Mathematiker Finsler gegeben, der die Paradoxie der Antinomien auf das Wesentliche reduzierte und skeletthaft abstrakt formulierte: Wir geben die Menge aller Mengen, die sich *nicht* selbst als Element enthalten — enthält nun diese Menge sich selber als Element oder nicht? Wie ein Skelett steht nun das Problem da, und eindeutig kann der Grund des Widerspruchs aufgedeckt und vermieden werden.)

James selbst wusste ja und bekannte es, dass auch *sein* philosophisches Lebenswerk wie alles Menschenwerk nur unvollkommenes Stückwerk bleiben musste, was der moralischen Grösse des Menschen James

und seines Werkes jedoch in keiner Weise Abbruch tut. (Vgl. Arthur Baumgartens Einführung (Vorwort) zu Th. Flournoys: „Die Philosophie von William James", S. 15 f.).

3. Empiristischer und empiriopragmatistischer Wahrheitsbegriff als erkenntnistheoretisch-epistemologische Supplemente des Rechts.

Uebereinstimmung von Wahrheit und Wirklichkeit ohne Erfahrung gibt es nicht.

Rein empirisch bildet die Uebereinstimmung mit Erfahrung die inhaltliche Instanz aller Wahrheit.

Mit der Erfahrung harmonierende Urteile sind wahr, mit der Erfahrung disharmonierende Urteile sind falsch.

Kürzer: Erfahrungskonforme Urteile sind wahr, erfahrungsdisforme Urteile sind falsch.

Empiriopragmatisch ist Wahrheit jedoch ein Beziehungsbegriff wie Nutzen und Schaden.

Es gibt also keine Wahrheitserkenntnis an sich.

Wozu sollte eine solche auch nützlich sein?

Auch James' Moralismus, sein Glaube besteht nicht an und für sich, sondern nur als Meliorismus, als Glaube an das Besserwerden.

In diesem Sinne ist James' pragmatistischer Wahrheitsbegriff nichts anderes als die erkenntnistheoretisch-epistemologische Grundlage des Willens oder besser des Rechts zum Glauben (vgl. William James, „Der Wille zum Glauben" (The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy". New York and London, 1897), deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart, 1899), eines Willensrechts, das sinngemäss nur ein melioristisches sein kann. Ist der empirische Wahrheitsbegriff Voraussetzung zur Rechtsfindung, der melioristische Moralismus im Sinne William James' (s. u. S. 88 ff.) Voraussetzung zur Rechtssprechung, so ist der pragmatistische Wahrheitsbegriff, der sich mit dem empirischen zum empiriopragmatistischen ergänzt, Voraussetzung der Rechtswirksamkeit.

Denn Wahrheit wie Recht werden erst wirksam, wenn sie den ihnen gesetzten Zweck voll und ganz erfüllen.

Wahrheit und Recht, denen in der Wirklichkeit als Wirksamkeit nichts entspricht, sind sinnlos.

Denn unwirksame Wahrheit und unwirksames Recht sind, da ihr Daseinszweck nicht zum Ausdruck kommt, so gut wie gar keine Wahrheit und gar kein Recht.

Sahen wir doch schon und werden wir noch näher sehen (vgl. S. 77 ff.), dass Begriffe, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, wirkungs-, wert-, ja recht eigentlich sinnlos sind, ebenso letztlich gegenstandslos, wie ein Allmächtiger ohne wirkliche Allmacht und ein Allgütiger ohne allwirksame, endlich doch alles gutmachende Güte es ja sein müsste (vgl. unten S. 89 ff.).

Worin besteht das Wesen des Pragmatismus?

„Was will der Pragmatismus?" (So lautet das Thema der zweiten Vorlesung über „Der Pragmatismus", von William James, S. 12 und 26—51.)

„Erstens eine Methode und zweitens eine genetische Wahrheitstheorie." (William James, „Der Pragmatismus", S. 41.)

Letztere fand James bei Dewey und Schiller (vgl. „Der Pragmatismus", S. 36).

„Wahrheit, so lehren diese Männer, in unseren Gedanken und Ueberzeugungen bedeutet genau dasselbe, was Wahrheit in der Wissenschaft ist. Diese Bedeutung besteht einzig und allein darin, dass Gedanken, die ja selbst nur Teile der Erfahrung sind, genau in dem Umfang wahr sind, als sie uns behilflich sind, uns in zweckentsprechende Beziehungen zu anderen Teilen unserer Erfahrung zu setzen, diese Erfahrungen zusammenzufassen und, anstatt der unendlichen Reihe der einzelnen Phänomene nachzugehen, es uns möglich machen, uns mit Hilfe begrifflicher Abkürzungen innerhalb unserer Erfahrungen zu bewegen."

Diese Definition bekräftigt unsere Bezeichnung des Wahrheitsbegriffes nicht nur als eines pragmatischen, sondern als eines empiriopragmatischen. Wahrheit ist aber nicht nur eine empiriopragmatische, sondern auch eine moralische Kategorie; wie James mit den Worten hinzufügt („Der Pragmatismus", S. 48): „Wahr heisst alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Ueberzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist." (William James, vgl. auch oben S. 40.)

Wie James in der siebenten Vorlesung über „Pragmatismus und Humanismus" („Der Pragmatismus", S. 151 ff.) ausführt, (William James, „Der Pragmatismus", S. 152 ff.) ist, „der ganze Begriff Wahrheit nichts anderes als eine Abstraktion aus den tatsächlich erlebten Wahrheiten in der Mehrzahl, ein zusammenfassender Ausdruck, wie *das* Recht oder *die* lateinische Sprache. — Richter sprechen bisweilen vom Recht und Schulmeister von der lateinischen Sprache in der Weise, dass die Zuhörer glauben, sie verstünden darunter Wesenheiten, die vor den einzelnen Entscheidungen bzw. vor den einzelnen Worten und syntaktischen Regeln existierten, Wesenheiten, die diese Entscheidungen und Regeln

unzweideutig bestimmen und von ihnen Gehorsam verlangen. Aber schon die geringste Ueberlegung macht es uns klar, dass sowohl das Recht als auch die lateinische Sprache keineswegs solche präexistierende Prinzipien, sondern dass sie Ergebnisse sind. Unterscheidungen zwischen dem Rechtmässigen und dem Rechtswidrigen in unserer Handlungsweise, zwischen dem Korrekten und Inkorrekten in der Sprache haben sich in den Wechselbeziehungen menschlicher Erfahrung entwickelt, und ganz in derselben Weise entwickeln sich Unterscheidungen zwischen dem Wahren und Falschen in unseren Ueberzeugungen. Wahrheit pfropft sich auf bereits bestehende Wahrheit und modifiziert diese dabei, ebenso wie sich ein Idiom auf frühere Idiome, ein Rechtssatz auf frühere Rechtssätze aufpfropft. Gebt uns ein altes Gesetz und einen neuen Fall, und der Richter wird beide zu einem neuen Gesetze verflechten. Ein bestehendes Idiom, ein neues Rotwelsch, eine neue Metapher oder ein seltsamer Einfall, der dem allgemeinen Geschmack entspricht, und siehe da! ein neues Idiom ist fertig. Alte Wahrheit, neue Tatsachen — und unser Geist findet eine neue Wahrheit. — Trotz alledem versuchen wir noch daran festzuhalten, dass das Ewige sich entfaltet, dass die eine präexistierende Gerechtigkeit, die eine Grammatik, oder die eine Wahrheit sich blitzartig offenbaren und keineswegs von uns erzeugt werden. Stellen Sie sich einen jungen Mann vor, der im Gerichtssaal mit seinem abstrakten Begriff *„des“* Rechtes einzelne Fälle zu behandeln unternimmt, oder einen Sprachmeister, der im Theater mit seinem Begriff *„der“* Muttersprache operiert, oder einen Professor, der mit seinem rationalistischen Begriff von *„der Wahrheit“* mit dem bestimmten Artikel eine Vorlesung über die wirkliche Welt halten will, und sehen Sie dann zu, wie weit diese Herren mit ihren präexistierenden Begriffen kommen. Wahrheit, Recht, Sprache verflüchtigen sich bei jeder Berührung mit neuen Tatsachen. Diese Begriffe bilden sich von selbst im Laufe unseres Weiterschreitens. Unser Recht und Unrecht, unsere Verbote und Strafen, unsere Worte, Satzformen, Idiome, unsere Ueberzeugungen sind ebenso viele neue Schöpfungen, die im Laufe der Menschheitsentwicklung neu entstehen. Recht, Sprache und Wahrheit sind keineswegs präexistierende Prinzipien, die der Entwicklung erst Leben verleihen, sie sind vielmehr nichts anderes als abstrakte Namen für bestimmte Produkte dieser Entwicklung. — Vom Rechte und von den Sprachen sieht man es auf jeden Fall, dass sie von Menschen gemachte Dinge sind. Schiller macht den Analogieschluss auf unsere Ueberzeugungen und schlägt den Namen „Humanismus“ für die Lehre vor, dass auch unsere Wahrheiten menschliche Erzeugnisse sind. Menschliche

Motive bestimmen unsere Fragen, menschliche Befriedigung steckt in unseren Antworten, und alle unsere Formeln enthalten ein aus menschlichen Fäden gewobenes Band. Dieses menschliche Element ist in so unentwirrbarer Weise in den Produkten der Erkenntnis enthalten, dass Schiller zuweilen die Frage aufwirft, ob in diesen Produkten überhaupt etwas anderes als dieses menschliche Element zu finden sei. „Die Welt", sagt er, „ist ihrem Wesen nach hyle (ungeformter Stoff), sie ist das, was wir daraus machen. Es ist ganz nutzlos, sie durch das zu definieren, was sie ursprünglich war oder durch das, was sie, getrennt von uns, ist; sie ist das, was man aus ihr macht. Kurz die Welt ist voll Plastizität." (Vgl. F. C. S. Schiller, „Personal Idealism", S. 60). (William James, „Der Pragmatismus", S. 152 ff.).

Abschliessend können wir sagen, dass es „Wahrheit" gibt, nämlich als ein mit der Erfahrung harmonierender, gegenständlicher Begriff, der als solcher jedoch Pragmatizität besitzen muss.

Eine absolute, also von der Empirie und der Pragmatizität losgelöste Wahrheit existiert jedoch nicht.

Selbst wenn sie aber existierte, wäre sie — eben wegen ihrer Inempiriopragmatizität — für uns nicht zu gewinnen.

Denn sie könnte keine Harmonie mit der Erfahrung mehr aufweisen. Zudem stehen uns zunächst keine Organe spezifischer Art ausserhalb der Erfahrung zur Wahrheitserkenntnis zur Verfügung.

Auch wenn wir — analog zu James' meta- und parapsychologischen Gedankengängen — metaempirische und parempirische Erkenntnisse annähmen, könnten diese nur unter der Voraussetzung annehmbar sein, wenn sie analog der erfahrbaren Wirklichkeit, unter Einschluss ihrer hypothetischen Pragmatizität, uns die Totalität empiriopragmatistischer Wirklichkeit — auch in jener transzendentalen Hinsicht — verständlich machen würden.

Letztlich müsste ohne diese Voraussetzungen die Wahrheitserkenntnis — hier bei Metempirischem und Parempirischem — versagen.

Denn die äussere Erfahrung zeigt uns nicht unmittelbar Metempirisches und Parempirisches.

Dann schliesslich können wir den Empirismus, der nach James (vgl. „Der Pragmatismus", S. 51) an den äusseren Sinnen klebt, während der Pragmatismus zu allem bereit ist, nicht über die eigentliche Erfahrung hinaus anwenden.

Denn woher sollten wir die Erfahrungskenntnis — ausserhalb ihres empirischen Bereichs, im Reiche der Transzendenz — schöpfen, die wir

in der erfahrbaren Wirklichkeit besitzen, da uns ja spezifische Organe ausserhalb der Erfahrung nicht zur Verfügung stehen?

Da wir jedoch trotz dieses Vorbehalts den Versuch einer Wahrheitserkenntnis des Metempirischen und des Parempirischen nicht entbehren zu können glauben, so muss dies — aber mit der Einschränkung — geschehen, dass dieser Wahrheitserkenntnisversuch — auch in jener Sphäre — der Erfahrung wenigstens nicht unmittelbar widerspricht — etwa gar nach der Art des credo quia absurdum —, und ferner die Gesamtheit der erfahrbaren und der noch oder stets unerfahrbaren Welt auf die pragmatistischste Weise uns verständlich macht, auf Grund einer Pragmatizität also, die wir auch hier nicht missen möchten.

So wird der empiristische und der empiriopragmatistische Wahrheitsbegriff in der empirischen wie — unter gewissen Vorbehalten — in der metempirischen und parempirischen Sphäre zum erkenntnistheoretisch-epistemologischen Supplement des Rechts, für dessen Funktion in der Erfahrungswirklichkeit ja jene Untersuchungen ihrer grundlegenden Klärung entgegenzuführen hier versucht werden sollte.

Wie wir betonen möchten, ist die Rechtswissenschaft, die der Erkenntnis dessen, was Rechtens ist, dient, eine Erkenntniswissenschaft, da das Recht nicht offenbart, sondern erkannt wird.

Wenn sich die Rechtsphilosophie als die dem Recht und der Wissenschaft von diesem zugrunde liegende empirische Philosophie im Sinne James' mit Erfahrungen beschäftigt, so sind es nicht nur solche äusserer Natur, sondern auch innere Erfahrungen, wie sogenannte „Offenbarungen" äusserer, aber zumeist innerer Art, etwa von dem Scholastiker Roger Bacon (1214—1294) (vgl. sein „Opus majus" sowie H. G. Wells, „History of the World"), genannt werden müssen, der eine doppelte Erfahrung konstatiert. Die eine — (an den äusseren Sinnen klebende Erfahrung — ganz im Sinne James' — [vgl. William James', „Der Pragmatismus", S. 51]) vollziehe sich durch die äusseren Sinne, diese genüge aber nicht, sondern müsse durch innere Erfahrungen, „Erleuchtungen", ergänzt werden.

Solche angeblichen äusseren oder inneren Offenbarungen, innere Erfahrungen, sogenannte „Erleuchtungen" sind aber keine Erfahrungstatsachen im Sinne des „Nur"-Empirismus, sondern besitzen metempirischen oder parempirischen Charakter.

Im Hinblick auf William James' Religionspsychologie äussert sich Emile Boutroux hierüber folgendermassen (Emile Boutroux, „William James", Leipzig, 1912, S. 71 f.): „Der Gelehrte, der keine andere Art der Erfahrung angewandt hat, als die äussere Erfahrung der Sinne, ist leicht

geneigt zu glauben, dass diese Art die allein mögliche ist. Aber der Psychologe, der, ohne sich a priori in Untersuchungen über die Bedingungen der Erkenntnis einzulassen, durch die Tat, wie Diogenes, das Problem der Möglichkeit löst und ohne viel Nachsinnen die psychologische (innere) Erfahrung anwendet, merkt, wenn er dann dahin gelangt, hinterher über diese Erfahrung nachzudenken, dass sie in eben dem, was sie an deutlich Unterschiedenem und Ursprünglichem vorstellt, nicht weniger wirklich ist als die äussere Erfahrung, dass sie mit ihr natürlicherweise verknüpft erscheint, und dass sie anderseits auf sie nicht weiter zurückführbar ist." (Emile Boutroux, „William James", autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig, 1912, S. 71 f. — Vgl. auch ebenda, S. 101: „Die Erfahrung ergreift das, was ist und was kommt. Nichts ist mithin im Universum für die Ewigkeit gemacht (ready — made). Ueberall und immer ist das Universum im werden (in the making)."

Letztere Tatsache wird, wie in der Anmerkung 9, S. 82 vorliegender Arbeit noch näher ausgeführt werden wird, auch von der modernen Naturwissenschaft bestätigt.

b) Die Bedeutung seiner Psychologie

1. Das „Selbst" und das „soziale Mich" in der Rechtsphilosophie

(Vorbemerkung: In den „Talks to Teachers on Psychology and to Students on some Life's Ideals" (unter dem Titel: „Psychologie und Erziehung, Ansprachen an Lehrer" von Dr. Friedrich Kiesow aus dem Englischen ins Deutsche übertragene autorisierte, in Leipzig (3. Aufl. 1912) erschienene Uebersetzung), der kürzesten und prägnantesten, anregendsten und gestrafftesten Präzisierung der James'schen Psychologie (vgl. auch die zweibändigen „Principles of Psychology", London, 1891, ferner das einbändige „Textbook of Psychology", unter dem Titel „Psychologie" von Maria Dürr ins Deutsche übersetzt und 1909 in Leipzig erschienen), wird gleich zu Beginn (a. a. O., S. 1) die mehr soziologische als psychologische oder pädagogische Feststellung gemacht, die Erneuerung der Nationen fange immer von oben an, beginne immer unter den denkenden Mitgliedern des Staates und pflanze sich von hier langsam nach aussen und nach unten hin fort. Psychologie ist für James' Wissenschaft von den Gesetzen des geistigen Lebens. Wissenschaften erzeugten unmittelbar aus sich selbst niemals Künste. Hierzu bedürfe es vielmehr eines dazwischentretenden erfinderischen Geistes, der durch seine Originalität die Ergebnisse der Wissenschaft zur Anwendung bringe. Die Logik habe

noch nie einen Menschen richtig urteilen gelehrt, wie die Wissenschaft der Ethik, wenn es überhaupt eine solche gebe, noch niemanden zum rechtschaffenen Handeln geführt habe (a. a. O., S. 4). James vergleicht (a. a. O., S. 5) die auf psychologische Beobachtung gegründete Pädagogik mit der Kriegskunst. Hier wie dort seien die Prinzipien einfach und bestimmt. Im Kriege gelte es zunächst, den Feind in eine Lage zu zwingen, aus der er natürlicher Hindernisse wegen nicht entkommen könne, so oft er es auch versuchen möge. Es gelte sodann, ihn in einem Moment mit einer Uebermacht zu überfallen, in dem er sie nicht erwarte, und endlich, unter der geringsten Bloßstellung der eigenen Truppen, seine Kraft zu brechen und den Rest seines Heeres gefangenzunehmen (a. a. O., S. 5). Nachdem James im zweiten Kapitel den Bewusstseinsstrom behandelt hat, — unser geistiges Leben sei eine Aufeinanderfolge von Bewusstseinsfeldern, die einen Brennpunkt und einen Rand hätten (vgl. S. 62 der vorliegenden Arbeit), — berührt er im dritten „eine alte historische Meinungsverschiedenheit“ (a. a. O., S. 13 ff.). Die populäre Meinung sei immer geneigt gewesen, den Wert der geistigen Vorgänge eines Menschen nach ihrer Wirkung auf sein praktisches Leben abzuschätzen. Dagegen hätten die Philosophen gewöhnlich eine andere Anschauung bevorzugt. „Des Menschen höchster Ruhm“, hätten sie gesagt, bestehe darin, ein vernünftiges Wesen zu sein, die absolute, ewige und universelle Wahrheit zu erkennen. Die Verwendung seines Intellekts für die Angelegenheiten des praktischen Lebens sei daher von untergeordneter Bedeutung, die „theoretische Betrachtung der Dinge“ allein eine der Seele des Menschen würdige Beschäftigung. James setzt hinzu, es könne keine grössere Verschiedenheit gedacht werden als das persönliche Verhalten, das sich aus der Befolgung entweder der einen oder der anderen dieser Anschauungen, aus der Betonung des praktischen oder des theoretischen Ideals ergeben müsse. Im letzteren Falle würde es nicht nur verzeihlich, sondern vielmehr lobenswert sein, die Gemütsbewegungen und Leidenschaften in sich zu töten und sich vom Getriebe der Welt zurückzuziehen. Als der Weg zur höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit müsste hiernach angesehen werden, was die Ruhe und Kontemplation begünstige. Im ersteren Falle hingegen würde ein Mensch, der ein beschauliches Leben führe, als ein unvollkommenes Wesen beurteilt werden. Die Leidenschaften und die praktische Tüchtigkeit würden hiernach wieder der Ruhm unserer Rasse werden. Ein wirklicher Sieg über die äusseren Mächte der Finsternis dieser Erde würde ein Aequivalent für irgendwelchen Betrag passiver geistiger Kultur sein, und nur das Handeln allein würde als Prüfstein für das übrig bleiben,

was man erzogen sein nenne. Es könnte nicht geleugnet werden, dass in der Psychologie unserer Tage der Schwerpunkt nicht mehr wie bei Plato und Aristoteles sowie in der gesamten klassischen Philosophie in den — rein theoretischen Betrachtungen dienenden — Funktionen gesehen, sondern in diejenigen so lange vernachlässigten verlegt werde, die der praktischen Seite des Lebens dienten. Diese Wendung verdankten wir hauptsächlich der Evolutionstheorie. Wir hätten Grund anzunehmen, dass der Mensch von untermenschlichen Wesen abstamme, in denen eine reine Vernunft kaum vorhanden gewesen sein dürfte, deren psychische Funktionen, soweit man hier von solchen reden könne, wahrscheinlich nur dazu gedient hätten, ihre Bewegungen den von aussen empfangenen Eindrücken so anzupassen, dass sie dem Untergange leichter entgangen seien. Das Bewusstsein scheine somit ursprünglich nichts anderes gewesen zu sein als eine Art Zusatz biologischer Vervollkommnung, — der nutzlos gewesen wäre, wenn er nicht zu einem nutzbringenden Handeln geführt hätte. Unter einer anderen Betrachtungsweise wäre das Bewusstsein unerklärbar. Tief in unserer eigenen Natur dauerten die biologischen Grundlagen unseres Bewusstseins unverhüllt und unvermindert fort. Unsere Empfindungen dienten dazu, uns anzuziehen oder abzustossen, unsere Erinnerungen, uns zu warnen oder zu ermutigen, unsere Gefühle, uns zum Handeln anzuspornen, unsere Gedanken unserem Handeln Einhalt zu tun. So dienten diese biologischen Grundlagen dazu, dass es uns im ganzen „wohl ergehe und wir lange leben auf Erden". Was wir an transzendenten, metaphysischen Ideen oder praktisch nicht verwendbaren ästhetischen Vorstellungen oder an ethischen Gefühlen in uns trügen, dürften wir hiernach nur als einen Teil des nebensächlichen Funktionsübermasses ansehen, das den Gang einer jeden komplizierten Maschine immer begleite. Die Erziehung, so führt James im nächsten (vierten) Kapitel (S. 18 f.) aus, bestehe im letzten Grunde darin, im Menschen Hilfsmittel und Verhaltungskräfte zu organisieren, die es ihm möglich machten, sich der ihn umgebenden sozialen und physischen Welt anzupassen. Ein „nichterzogener" Mensch sei ein solcher, der sich nur in den allergewöhnlichsten Lebenslagen zu helfen wisse, während der „erzogene" imstande sei, vermöge der in seinem Gedächtnisse aufbewahrten Vorbilder und der abstrakten Begriffe, welche er sich angeeignet habe, sich in praktischer Weise in Lebenslagen zurecht zu finden, in denen er sich zuvor nie befunden hätte. Die Erziehung sei daher kurz gesagt die Organisation von erworbenen Verhaltungsgewohnheiten und Tendenzen zum Handeln. Die Erziehungsideale seien in den verschiedenen Ländern verschieden, überall ziele man aber darauf hin, Fähig-

keiten zum Handeln auszubilden. In den folgenden Kapiteln (fünf bis sieben, S. 21 ff.) widmet sich James dann der Notwendigkeit der Reaktionen, der angeborenen und der erworbenen. Unter den ersteren hebt er neben Furcht, Liebe und Neugierde besonders die Nachahmung hervor (a. a. O., S. 32). Der Mensch sei von jeher für das nachahmende Lebewesen par excellence gehalten worden. Und doch sei es seltsam, dass die Bedeutung dieses Triebes in ihrer ganzen Tragweite in angemessener Weise erst seit Tarde und dessen originellem und bewunderungswürdigem Werke: „Les lois de l'imitation" erkannt worden sei. Jeder von uns sei, was er sei, fast ausschliesslich kraft seines Nachahmungstriebes. Wir würden uns dessen, was wir schliesslich seien, dadurch bewusst, dass wir andere nachahmten. Das Bewusstsein von dem, was die anderen seien, gehe dem des eigenen Selbst vorauf. Letzteres entwickle sich infolge des Nachahmungstriebes. Der gesamte Schatz, den die Menschheit an Sprachen, Künsten, Einrichtungen und Wissenschaften besitze, werde von der einen Generation auf die andere durch „soziale Vererbung (Baldwin)" übertragen. Jede Generation ahme einfach die vorausgegangene nach. Die Nachahmung gehe dann unmerklich in Wetteifer über, der sich allmählich in Ehrgeiz verwandle, der sich dann eng mit Kampflust und Stolz verbinde (a. a. O., S. 32 ff.). Der nächste Instinkt, den James behandelt (a. a. O., S. 37 f.), ist die Freude am Besitz. Auch diese sei eine Grundeigenschaft unserer Rasse. Sie sei oft der Antagonist der Nachahmung, und es möge im einzelnen Falle schwer zu entscheiden sein, ob der soziale Fortschritt mehr von dem Triebe abhänge, alte Einrichtungen und Gewohnheiten aufrecht zu erhalten, oder von dem, neue nachzuahmen oder zu erwerben. Wegen der Tatsache, dass dieser Instinkt unserer Natur ursprünglich eigen sei und tief in ihr wurzle, scheine vom psychologischen Gesichtspunkte aus von vornherein ein Misstrauen auf alle radikalen Formen kommunistischer Utopien zu fallen. Die Abschaffung des Privateigentums sei praktisch unausführbar, wenn nicht zuvor die menschliche Natur verändert werde. Für das geistige Wohlbefinden scheine es durchaus notwendig zu sein, dass der Mensch ausser den Kleidern, die er auf dem Leibe trage, noch etwas habe, das er ausschliesslich sein eigen nenne und das er unter Umständen selbst gegen eine Welt verteidigen könne. Sogar jene religiösen Orden, die von ihren Mitgliedern die strengsten Gelübde der Armut forderten, hätten es notwendig gefunden, ihre Ansprüche etwas zu mildern, um das menschliche Herz durch allzu grosse Beschränkung des persönlichen Eigentums nicht unglücklich zu machen. Der Mönch müsse seine Bücher haben, die Nonne ihren kleinen Garten sowie Statuetten und Bilder in ihrem Zimmer. Nach

der Erwähnung anderer Triebe (a. a. O., S. 39 ff.) — wie des Schaffens, des Anerkanntwerdens, der Eitelkeit, Schüchternheit, des Heimlichtuns — erörtert James in der zweiten Hälfte seines Werkes (Kapitel acht bis fünfzehn) die Gesetze der Gewohnheit, die Assoziation der Vorstellungen, das Interesse, die Aufmerksamkeit, das Gedächtnis, die Erwerbung von Vorstellungen, die Apperzeption und den Willen (a. a. O., S. 43—134). Zuletzt (a. a. O., S. 131 ff.) behandelt er die Frage, ob das, was als Indetermination erscheine, eine Illusion sei oder nicht. Es sei klar, dass eine solche Frage nur durch allgemeine Analogien und nicht durch genaue Beobachtungen entschieden werden könne. Die den freien Willen behaupteten, glaubten, dass er Wirklichkeit sei, der Determinist dagegen halte ihn für eine Täuschung. James selbst bekennt sich zu den ersteren, nicht weil er die fatalistische Theorie nicht begreifen oder ihre Annehmbarkeit nicht verstehen könne, sondern aus dem einfachen Grunde, weil, wenn der Wille wirklich frei sei, es absurd erscheine, dass wir unumgänglich daran zu glauben gezwungen sein sollten. Ziehe man die innere Folgerichtigkeit der Dinge in Betracht, so sollte man eher denken, dass der erste Akt eines mit Freiheit begabten Willens der sein würde, den Glauben an die Freiheit aufrecht zu erhalten. James glaube frei an seine Freiheit, und er tue dies mit bestem wissenschaftlichem Gewissen, da er wisse, dass die Vorherbestimmung des Betrages der Anstrengung seiner Aufmerksamkeit niemals objektiv bewiesen werden könne. Er hoffe, dass, gleichgültig, ob man seinem Beispiele hierin folgen wolle oder nicht, seine Darlegungen gezeigt hätten, dass durch psychologische und psychophysische Theorien, wie er sie vertrete, ein Mensch nicht notwendig gezwungen werde, Fatalist oder Materialist zu werden. (Vgl. hierzu den Aufsatz: „Das Dilemma des Determinismus“ in „Der Wille zum Glauben und andere populärphilosophische Essays“, ins Deutsche übertragen von Dr. Th. Lorenz, Stuttgart, 1899.) Der, dessen Leben, so endigt James (a. a. O., S. 133 f.) seine „Talks“, auf das Wort „Nein“ gegründet sei, der die Wahrheit sage, weil die Lüge böse sei, der fortwährend mit seinen neidischen, feigen und niedrigen Neigungen zu ringen habe, bleibe immer demjenigen untergeordnet, der sich von vornherein von der Liebe zur Wahrheit und Grossmut leiten lasse, und der keine Versuchungen niederen Grades empfinde. Der geborene Gentleman sei für die Zwecke dieser Welt sicherlich von viel grösserem Werte, als z. B. „Crump mit seinem brummigen Widerstande gegen seine eingeborenen Teufel“ (vgl. R. W. Emerson, Essays, first Series, IV (Spiritual Laws), Boston, 1895), obwohl ein solcher in den Augen Gottes, wie die katholischen Theologen sagten, grosse Vorräte von „Verdiensten“ an-

häufe. Lange zuvor habe Spinoza in seiner Ethik geschrieben, dass alles, was ein Mensch vermeiden könne, weil es schlecht sei, er auch vermeiden könne, weil anderes gut sei. Den, der gewohnheitsmässig sub specie mali handle, unter dem Begriff des Negativen, des Schlechten, nenne Spinoza einen Sklaven. Den, der gewohnheitsmässig unter dem Begriff des Guten handle, nenne er frei. Strebe man nun dahin, so schliesst James, ein freier Mensch zu werden, indem man sich gewöhne, wo es nur immer möglich sei, unter dem Begriff des Guten zu handeln. Die Betrachtung sub specie boni und die Liebe führe zur Vollkommenheit!)

In William James' Psychologie des „Selbst" steht das „soziale Mich", (in der „Selbstversorgung" das „Bestreben zu gefallen, bemerkt, bewundert zu werden", ferner „Geselligkeitsbedürfnis, Wetteifer, Neid, Liebe, Ehrliebe, Ehrgeiz usw.", in der „Selbsteinschätzung", „Kasten- und Familienstolz, Ruhmsucht, Protzentum, Demut, Scham usw.), zwischen dem „materiellen Ich" (mit seinen „körperlichen Begierden und Instinkten, Putzsucht, Bedürfnis nach Eleganz, Erwerbstrieb, Bautrieb, Liebe zum eigenen Heim usw.", in der „Selbstversorgung", mit „Eitelkeit, Bescheidenheit usw., Stolz auf den Besitz, Furcht vor der Armut" in der „Selbsteinschätzung") und dem „geistigen Mich" („intellektuelle, moralische und religiöse Bestrebungen, Gewissenhaftigkeit" bei der „Selbstversorgung", „Bewusstsein moralischer oder geistiger Ueberlegenheit, Reinheit usw., Minderwertigkeits- oder Schuldbewusstsein" bei der „Selbsteinschätzung"), vor dem man letzten Endes bestehen muss. (Vgl. William James, „Psychologie", übersetzt von Dr. Maria Dürr, Leipzig, 1909, S. 174 ff.).

Also räumt James, wenn wir diese Anordnung in unseren Zusammenhang übertragen, dem Recht einen Mittelplatz zwischen dem „laisser aller" und dem Gewissen ein. Er ist liberal, insofern als der Staat nicht über das Gewissen verfügen darf, aber nicht „liberalistisch", weil er das „laisser faire", „laisser aller", „laisser passer" zugunsten einer sozialen Gesinnung verwirft. Das ist sehr charakteristisch für James. F. C. S. Schiller denkt hier ähnlich. Bei beiden ist diese Anschauung auch religiös-theistisch fundiert, während Dewey in einer gewissen Irreligiosität hier soziologisch denkt. Auch das Problem des Instinkts, das James in einem der letzten Kapitel seiner Psychologie (a. a. O., Kap. XXV, S. 391 ff. in der deutschen Uebersetzung) hauptsächlich unter den Gesichtspunkten des Atavismus und der Heredität behandelt, wird bei Dewey in seiner mehr soziologischen — gegenüber James' psychologischer — Sicht besonders stark in den Vordergrund gestellt. Nach ihm

muss jeder individuelle Impuls schon sozial geformt werden, damit er überhaupt im Umgang mit anderen Menschen wirksam werden kann. (Exkurs S. 67.) Bei James hingegen sind die Instinkte stark individualistisch gewählt. Auch hier spielt das Verhältnis von geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz eine Rolle, so in der Bedeutung des „Club Law" oder der „Club Opinion". Auch in James' „Will to believe" werden solche Fragen angetönt: Die Fragen werden dringlich oder relevant durch die soziale Umgebung, in der wir aufwachsen. Dabei sind aber für die Entscheidung der Fragen nach James die Zukunftsfolgen („terminus ad quem") wesentlich, nicht die Konformität mit der Vergangenheit („terminus a quo"). Bei John Stuart Mill war Sittlichkeit Eingliederung in das soziale Milieu, wobei der neue moralische Standard vom grossen Individuum verkündet wurde. Bei James besteht auch die Anerkennung des grossen Menschen, die Wechselwirkung zwischen ihm und dem Volk wird aber kontinuierlicher, nicht so katastrophal wie bei Mill gesehen, wie überhaupt der Kontinuitätsgedanke bei James immer im Vordergrund steht.

Auch in den „Varieties of Religious Experience" finden wir eine Lehre vom besseren Teil im Menschen, der sich auch sonst im Universum findet, in der Mystik des „More" und im „Meliorismus" (vgl. unten S. 88 ff.). Das ist natürlich auch von Bedeutung für die Rechtslehre. Der Pragmatismus als Methode und James' persönlicher „Overbelief" müssen geschieden werden. Denn es ist für James wichtig, dass Menschen mit verschiedensten „Overbeliefs" Pragmatisten sein können.

2. Rechtskontinuität und Kontinuität des Bewusstseins

Die Rechtskontinuität setzt die Kontinuität des Gedankens philosophisch voraus. „Jedes persönliche Bewusstsein" erscheint James „unmittelbar kontinuierlich", wobei er „kontinuierlich" „durch den Hinweis auf das, was ohne Bruch, ohne Riss, ohne Spaltung ist" definiert („Psychologie", deutsche Uebersetzung, a. a. O., S. 155). „Wenn man mit dem Begriff eines Bruches innerhalb einer einzelnen Seele einen bestimmten Sinn verbinden wollte, so könnte man höchstens denken: entweder an Unterbrechungen, zeitliche Lücken, in denen das Bewusstsein entschwindet; oder an Risse im Inhalt des Bewusstseins, so einschneidend, dass dadurch jede Verbindung zwischen dem Vorangehenden und dem Nachfolgenden aufgehoben wird. Der Satz, dass das Bewusstsein uns als kontinuierlich erscheint, will zweierlei sagen: a) Dass auch da, wo eine zeitliche Lücke vorhanden ist, das nach dieser auftretende Bewusstsein seine Zusammengehörigkeit mit dem Vorausgehenden als

einem anderen Teil desselben Ich unmittelbar erfasst. b) Dass die von einem Moment zum anderen vorsichgehenden Veränderungen im Inhalt des Bewusstseins niemals vollkommen abrupt sind" (a. a. O., S. 155 f.). „Das Bewusstsein erscheint sich daher selbst nicht als in Stücke zerhackt. Worte wie Kette und Zug geben nicht richtig den Eindruck wieder, den es unmittelbar von sich selbst gewinnt. Es besteht nicht aus verbundenen Gliedern; es fliesst. Ein „Fluss", ein „Strom", das sind die Metaphern, durch welche es am natürlichsten versinnbildlicht wird (a. a. O., S. 157). James nennt es nun „den Strom des Denkens, des Bewusstseins oder des subjektiven Lebens", (ebenda). Die das Bewusstsein umgebenden Relationen nennt James die „Franse": „Das vor der Seele stehende Objekt hat stets eine „Franse" (a. a. O., S. 161). Uebertragen wir nun die das Bewusstsein umgebenden Relationen, eben die „Franse", auch auf den Begriff des Rechts, so ergibt sich hierfür die Folgerung, dass es auch hier immer auf jene umgebenden Relationen, die „Franse", ankommt, d. h., dass man immer die Absicht des Gesetzgebers im Auge behalten muss und nie nur auf die Formulierung des Gesetzes sehen, also nie die umgebenden Relationen, die „Franse", vernachlässigen darf. Denn die Gesetze sind nur gleichsam Kristallisationspunkte im Denken eines Volkes. Sie sind — im Sinne der James'schen Psychologie des Bewusstseinsstromes gesprochen — „substanzielle Elemente", „«substanzartige» Bewusstseinszustände", also „Ruhestellen", im Gegensatz zu den transitiven Bewusstseinszuständen", also den „«transitiven» Bestandteilen des Bewusstseinsstromes", die im Rechtsdenken nicht zur Kodifizierung kommen, während sie als „Gewohnheitsrecht" eine entscheidende Rolle zu spielen bestimmt sind (a. a. O., S. 158 ff. über „Gewohnheitsrecht", vgl. unten S. 63 ff.). Hier kann jedoch bereits festgestellt werden, dass im Geiste der James'schen Psychologie auch rechtsphilosophisch die historische Kontinuität wichtiger erscheint als der Ausgleich in einem, — wenn auch noch so trefflich kodifizierten — System des Rechts.

3. Gewohnheitsrecht und Gewohnheit

Die Herausstellung des Gewohnheitsmoments als wesentlichstes Element im Recht unter gleichzeitiger Zurückstellung des Rechtspositivismus mag zunächst befremden.

Stammt doch die Betonung des positiven wie die des Gewohnheitsrechts geschichtlich aus der gemeinsamen Wurzel der Historischen Rechtsschule Savignys, Hugos und Puchtas, die sich vor allem gegen das rationalistisch-aprioristische Naturrecht des siebzehnten und acht-

zehnten Jahrhunderts wandte (mit der These: Es gibt nicht abstraktes Recht, sondern nur Recht einzelner Völker, von deren Dokumenten daher auszugehen ist).

So scharf jedoch der Gegensatz von positivem und Naturrecht sein mag, so wenig besteht im Grunde ein solcher zwischen Natur- und Gewohnheitsrecht. Allerdings lehnt die auf der Betonung des Wertes des Gewohnheitsrechts gegründete Rechtsanschauung den räumlich-zeitlichen Apriorismus des Naturrechts ab, indem sie die historischen, nationalen und sozialen Gegebenheiten hervorhebt. Aber die ewigen sittlichen Normen des Rechts, die wohl durch jene räumlich-zeitlichen Gegebenheiten gewisse Modifikationen erfahren, leugnen die Vertreter dieser Rechtsanschauung durchaus nicht. Im Gegenteil, sie lehnen im Einklang mit der Naturrechtslehre positive Rechtsordnungen ab, die im Widerspruch zu Sitte und Gewohnheit aus willkürlicher Machtbefugnis gesetzt werden. Der positivistische Vorwurf, das Gewohnheitsrecht fördere die Rechtsunsicherheit (Rechtsunsicherheit entsteht nach Dewey hingegen, wenn Gesetze zu leicht veränderlich sind. Ausserdem wird dann der Fortschritt des Menschengeschlechtes nur schlecht verbürgt, denn dann gibt es keine Garantie für die Stabilität einer Reform), wird nicht nur durch die Rechtspflege der vorwiegend am Gewohnheitsrecht orientierten Rechtsstaaten, sondern auch durch den Einwand widerlegt, dass das gesatzte Recht nur den wenigen juristisch Geschulten bekannt zu sein pflegt, trotzdem aber — Gesetzesunkenntnis schützt nicht vor Bestrafung — bei allen als bekannt stillschweigend vorausgesetzt wird, währenddem das Gewohnheitsrecht tief im Volksgeiste verankert ist. Allerdings ist der Begriff des Volksgeistes dank seiner romantischen Herkunft ziemlich unklar und daher empirisch schwer zu erfassen. Deshalb ist dieser etwas mystischen Bezeichnung der konkretere und für die Grundlegung des Gewohnheitsrechtes ja auch näherliegende, psychologische Ausdruck Gewohnheit vorzuziehen.

Befragen wir aber die Gewohnheit nach ihrem Wesen, so finden wir diesen Begriff im Mittelpunkt der Psychologie (William James, „Psychologie", übersetzt von Dr. M. Dürr, Leipzig, 1909, Kapitel X.) William James', dessen Ausführungen daher auch rechtsphilosophisch zur psychologischen Unterbauung der für das Gewohnheitsrecht offensichtlich grundlegenden Frage nach dem Wesen der Gewohnheit von Bedeutung sind.

Die Gewohnheit hat für James zunächst eine physische Grundlage: „Vom physiologischen Standpunkt aus ist eine erworbene Gewohnheit nichts anderes als eine neugebildete Entladungsbahn im Gehirn, durch welche gewisse zentripetale Erregungen von nun an immer sich zu er-

giessen bestrebt sind“ (a. a. O., S. 130. Psychologie ist für James mit Ladds „die Beschreibung und Erklärung von Bewusstseinszuständen als solchen“. Vgl. „Psychologie“ S. 1). Die Bedeutung der Gewohnheit für die Psychologie, nicht nur für die des individuellen, sondern auch für die des kollektiven Bewusstseins besteht nach James darin, „dass Funktionen wie die Vorstellungsassoziation (Vorstellungsreproduktion), Wahrnehmung, Gedächtnis, Urteil, Willenserziehung usw. am besten verstanden werden können als Resultate der Neubildung ebensolcher Entladungsbahnen“ (a. a. O., S. 130). Die Definition der Gewohnheit führt James zur Betrachtung der Grundeigenschaften der Materie. „Die Naturgesetze sind nichts als unveränderliche Gewohnheiten, [Auch für F. C. S. Schiller „Habits of Nature“, für beide also nur äusserer Niederschlag von Gewohnheiten. Nach Schiller ist alles Recht nur Case Law, Recht auf Grund von Präzedenzfällen. Hier zeigt sich die angelsächsische Konkretheit in der Ablehnung eines kodifizierten Rechtssystems. Rechte drücken nur Tendenzen aus. James ist hier typisch angelsächsisch in seinem Denken und mehr englisch als amerikanisch (Boston in den Neuenglandstaaten!)], welche die verschiedenen Elemente der Materie in ihren gegenseitigen Aktionen und Reaktionen befolgen. In der organischen Welt jedoch sind die Gewohnheiten veränderlicher. Sogar die Instinkte variieren bei verschiedenen Individuen derselben Art und erfahren bei dem nämlichen Individuum Modifikationen, um den Anforderungen des Einzelfalls gerecht zu werden. Nach den Grundsätzen der atomistischen Philosophie können sich die Gewohnheiten eines elementaren Teilchens der Materie nicht verändern, weil dieses Teilchen selbst ein unveränderliches Ding ist; aber diejenigen eines materiellen Komplexes können sich verändern, weil sie in letzter Linie vom Aufbau des Zusammengesetzten abhängig sind und weil entweder äussere Kräfte oder innere Spannungen diese Struktur von Stunde zu Stunde umgestalten können. Das heisst, sie können es, wenn der Körper bildsam genug ist, um seine Integrität aufrecht zu erhalten, und nicht zerfällt, wenn seine Struktur sich ändert. Die Veränderung der hier in Rede stehenden Struktur muss nicht notwendig die äussere Form betreffen; sie kann unsichtbar und molekular sein, wie wenn ein Eisenstab durch die Wirkung gewisser äusserer Ursachen magnetisch oder kristallinisch wird oder wenn Kautschuk bröcklig oder Gips fest wird. Alle diese Veränderungen vollziehen sich ziemlich langsam; der betreffende Stoff setzt der verändernden Ursache einen gewissen Widerstand entgegen, zu dessen Ueberwindung Zeit nötig ist, aber dessen langsames Nachgeben gerade den Körper vor völliger Zerstörung bewahrt. Hat sich die Struk-

tur geändert, dann wird dieselbe Trägheit eine Bedingung verhältnismässigen Beharrens in der neuen Form und neuer Gewohnheiten, die dann an dem betreffenden Körper hervortreten. *Bildsamkeit* im weiten Sinn des Wortes bedeutet daher der Besitz einer Struktur, die weich genug ist, um einem Einfluss nachzugeben, aber auch stark genug, um ihm nicht auf einmal nachzugeben. Jeder relativ stabile Gleichgewichtszustand in solch einer Struktur ist charakterisiert durch das, was wir eine neue Serie von Gewohnheiten nennen können. Die organische Materie, besonders das Nervengewebe, scheint nun mit einer ganz ausserordentlich hohen Bildsamkeit dieser Art begabt zu sein, so dass wir unbedenklich als ersten Satz den aufstellen können, dass *die Erscheinungen der Gewohnheit im Lebewesen bedingt sind durch die Bildsamkeit der organischen Stoffe, aus denen ihre Körper zusammengesetzt sind*" (a. a. O., S. 130 ff.).

Nach James ist die Philosophie der Gewohnheit eher ein Teil der Physik, als ein solcher der Physiologie oder Psychologie. James bezieht sich hier auf Beispiele Léon Dumonts über analoge Fälle erworbener Gewohnheiten, die die tote Materie aufweist. Er erweitert diese Beispiele durch solche aus der organischen Welt. Sodann beschäftigt er sich mit der Entstehung der Gewohnheiten auf Grund von Bahnungen in den nervösen Zentren. Zur praktischen Bedeutung der Gewohnheit stellt er folgende beiden Thesen auf: „1. Die Gewohnheit vereinfacht unsere Bewegungen, macht sie exakt und verringert die Ermüdung ... 2. Gewohnheit verringert die bewusste Aufmerksamkeit, mit welcher unsere Handlungen ausgeführt werden." (a. a. O., S. 135 f.) Ferner behauptet er die Abhängigkeit der Gewohnheiten von nichtbeachteten Empfindungen. Er kommt hier zu dem Schluss: „Die simultane Bewegungskombination ist also in erster Linie bedingt durch die Leichtigkeit, mit der, neben den intellektuellen Prozessen, stets unbeachtete Empfindungsprozesse einhergehen können." (a. a. O., S. 140.)

Während diese mehr physikalischen und physiologischen Fragestellungen im Zusammenhang mit dem rechtsphilosophischen oder auch nur sozialpsychologischen Problemkreis nur mittelbar Beziehungen aufweisen, führt der letzte Abschnitt des die Gewohnheit behandelnden Kapitels der James'schen Psychologie, der sich mit der ethischen und pädagogischen Bedeutung des Prinzips der Gewöhnung beschäftigt, medias in res. Auch hier beginnt James wieder mit Beispielen aus dem täglichen Leben, einem Ausspruch des Herzogs von Wellington, einer Geschichte Huxleys und solchen, die er aus eigener Erfahrung kennt. Dann schürft er aber tiefer und geht auf das Verhältnis von Gewohnheit und Gesellschaft ein.

Die Gewohnheit ist nach James („Psychologie", deutsche Uebersetzung, Leipzig, 1909, S. 141) „ein gewaltiges Schwungrad im Getriebe der Gesellschaft, ihr wertvollstes konservatives Agens. Sie allein hält uns alle in den Banden des Gesetzes..."

Für James sind die Naturgesetze „nichts als unveränderliche Gewohnheiten" (a. a. O., S. 130 ff.). Diese These nähert das Naturrecht an das positive (vgl. oben), indem in jenem ebenfalls „nichts als unveränderliche Gewohnheiten" hypostasiert werden. Allerdings wird damit das individuelle Erworbensein der Gewohnheit geleugnet; sie wird in ihrer Regelmässigkeit ein natürliches Apriori. Nach Bain, den James in diesem Zusammenhang zitiert, liegt die Besonderheit der sittlichen Gewohnheiten „im Gegensatz zu den intellektuellen Errungenschaften darin, dass zwei feindliche Kräfte vorhanden sind, von denen die eine über die andere allmählich die Oberhand gewinnen muss. Vor allem ist nötig, in einer solchen Situation niemals eine Schlacht zu verlieren. Jeder Gewinn auf der falschen Seite vernichtet die Wirkungen vieler Siege auf der richtigen. Die wichtigste Vorsichtsmassregel ist deshalb die, die beiden entgegengesetzten Kräfte so zu regulieren, dass die eine von ihnen eine Reihe ununterbrochener Erfolge hat, bis sie durch die Wiederholung instand gesetzt ist, den Kampf mit der feindlichen Kraft unter allen Umständen aufzunehmen. Dies ist der theoretisch beste Weg des geistigen Fortschritts" (a. a. O., S. 143).

James setzt hier hinzu, es sei dringend notwendig, den Erfolg gleich von Anfang an sicherzustellen, da ein Fehlschlagen zu Beginn geeignet sei, die Energie aller späteren Versuche zu erschlaffen, wohingegen die früheren Erfahrungen des Gelingens stark machten zu künftiger Tat (a. a. O., S. 143).

Für diese Anschauung fänden sich auch Belege bei Goethe.[7a])

Auch John Stuart Mill habe ähnliches im Auge, wenn er einen Charakter einen vollkommen gebildeten Willen nenne. Das Gegenbeispiel eines solchen Charakters sei J. J. Rousseau gewesen (a. a. O., S. 145 f.).

James schliesst sein Kapitel über die Gewohnheit mit der Bemerkung, das physiologische Studium der Grundlagen des Geisteslebens sei die wirksamste Unterstützung der normativen Ethik. Nichts je Getane werde,

---

[7a]) Goethe, dessen Gedankengut James im wesentlichen wohl durch Carlyle vermittelt wurde (s. oben, S. 26 ff.; vgl. auch S. 21 ff.), nahm übrigens auch in seinem Gedicht „Vermächtnis" (1829) den James'schen Pragmatismus vorweg: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr". Vgl. ferner Brief an Zelter (31. 12. 1829): „Ich habe bemerkt, dass ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert.")

im strengsten wissenschaftlichen Sinn des Wortes, je vergehen, da alles durch alle Nervenzellen und Fasern hindurch von den Molekülen registriert und addiert werde. Sittliche Vollkommenheit, Autorität und Sachverstand auf praktischem und wissenschaftlichem Gebiete entstehe durch zur Gewohnheit gewordene einzelne Handlungen und Arbeitsstunden.

Doch wird hier schon angedeutet, dass sich dieser Prozess wesentlich im Unterbewussten vollziehe.

Auch die Urteilsfähigkeit entstünde so unterbewusst (a. a. O., S. 147 f.).

Exkurs: John Dewey. In seinem Amerikabuch („America set free", deutsche Uebersetzung: „Amerika, der Aufgang einer neuen Welt", Stuttgart, 1930) nennt Graf Hermann Keyserling John Dewey den repräsentativsten Amerikaner (a. a. O., S. 110 ff.). Lange habe er vergebens nach solchen ausgeschaut. So habe er denn seine Aufmerksamkeit den Erscheinungen zugewandt, die den besten, strebsamsten und idealistischsten Schichten der Bevölkerung am meisten zu bedeuten schienen. Nach einiger Zeit habe er denn — was ihm im Augenblick eine Ueberraschung gewesen sei —, entdeckt, dass der repräsentativste und bedeutsamste lebende Amerikaner — John Dewey sei. Ueberall, wo es Keyserling gelungen sei, in das Schöpferische des amerikanischen Unbewussten einzudringen, habe er entdeckt, dass John Dewey die Rolle eines Ursymboles spiele. Dies sei eine der bedeutsamsten Erfahrungen seines Lebens gewesen. Mehrmals sei er Dewey begegnet. Er habe ihm eigentlich gar keinen Eindruck gemacht. Auch seine Philosophie habe ihm nichts bedeutet. Für Europäer habe sie nie Bedeutung gehabt und werde sie schwerlich je gewinnen. Aber zur gleichen Zeit, da ihm Deweys Bedeutung für Amerika klar geworden sei, habe er dank glücklichem Zufall erfahren, dass Dewey auch im modernen China, dessen Erziehungssystem er entworfen habe, wie vielleicht kein Weiser seit Mencius' Zeiten verehrt werde; dass Dewey im bolschewistischen Russland hohes Ansehen geniesse und dass ausgerechnet er gebeten worden sei, das Erziehungssystem der Türkei und anschliessend das von Mexiko zu reorganisieren. Dank diesen Beispielen weitreichenden Einflusses habe Keyserling begonnen, zu verstehen. Offenbar gehöre Amerika auf allen Ebenen einer gleichen neuen Welt wie Russland, China und die Türkei und demzufolge einer vollkommen anderen Ordnung an als der europäischen. Zwar sei John Dewey nicht im gleichen Verstande repräsentativ wie Goethe für Deutschland oder Tolstoi für Russland. Aber bei im ersten Werden begriffenen Nationen könne auch von repräsentativen Persönlichkeiten im Sinne klassischer Beispiele noch keine Rede sein. Am wenigsten bei einem Volk, das als Demokratie und daher nicht mit der Entwicklung eines von den anderen verschiedenen höheren Typs beginne, welcher als Vorbild wirkte. Dewey spiele ganz entschieden nicht die Rolle des Kopfes der amerikanischen Nation. Sonst würde er sichtbarer sein. Aber zweifelsohne sei er Amerikas wichtigstes Endokrin. Er repräsentiere das innere Streben und die besten Möglichkeiten der Nation. Daher dürfe man annehmen, dass, wer John Dewey als Typus verstehe, auch „den" Amerikaner verstehe, insofern er sich von anderen Völkern unterscheide. — Man dürfe dies mit grosser Sicherheit annehmen, weil Dewey im Grunde zur Gattung der Babbits gehöre. Er sei freilich der Antibabbit. Aber diese Varietät sei eben nur auf der Babbitebene möglich. Was sei nun das Cha-

rakteristische an Dewey? Mit vier Worten gesagt: *auf Erziehung eingestellte Psychologie.* Dewey glaube nicht an Metaphysisches. In all seinen Strebungen sei er durchaus erdgebunden. Wohl aber glaube er an die Möglichkeit unbegrenzten Fortschritts des einzelnen als Gruppenmitglied. Er sei wesentlich sozialgesinnt. Er glaube an die Demokratie als an die Lebensform, die ursprüngliche Seinsunterschiede nicht anerkenne, sondern nur solche des Könnens. Und sein Ideal sei eine Organisation, welche allen die gleichen Gelegenheiten böte. All dieses mache ihn den Chinesen sowohl als den Russen kongenial. Denn auch sie seien Positivisten, demokratisch und sozialgesinnt. Aber sie glaubten nicht an Gleichheit in dem unsinnigen Verstand, dass Unfähigkeit und Schwäche gleich behandelt werden sollten wie Kompetenz und Können. John Dewey lasse ausschliesslich praktische Problemstellungen und Proben gelten. Er solle sogar der Erfinder des Wortes Pragmatismus sein. (Hierzu vgl. Einl. d. vorl. Arbeit [A, I]). Auch dies mache ihn den Russen und Chinesen geistesverwandt. Die russische „Intelligentsia" habe nie an intellektuelle Werte, die von ihrem sozialen Nutzen unabhängig wären, geglaubt. Und die Chinesen seien immer praktisch gesinnt gewesen. Auch sie hätten immer eine Art Gleichung aufgestellt zwischen Sinngemässheit und Erfolg. Endlich sei Dewey wesentlich Moralist. Er sei es nicht explicite. Und er vertrete auch kein heute anerkanntes Moralsystem. Doch Moralismus sei sein tiefstes Wesen. In dieser Hinsicht gleiche er nicht den Russen, wohl aber mehr denn je den Chinesen. — Als Keyserling dies klar geworden sei, habe er die Ebene der Abstraktionen verlassen und als konkretes Bild gesehen, was John Dewey in Amerika bedeute. Er sei das Aequivalent der Zensoren Altchinas. Dort habe sogar der Kaiser auf die Kritik eines geringen und armen Weisen, den die öffentliche Meinung als Hüter der Wahrheit anerkannt habe, hören und sich ihm fügen müssen, wo er offenbar im Unrecht gewesen sei. Die Zensoren seien Chinas materialisiertes Gewissen gewesen. Aehnliches sei von John Dewey in bezug auf Amerika zu sagen. — Dies führe uns denn über die Antibabbitebene hinaus und zeige uns, in welchem Sinn John Dewey Amerikas idealste Strebungen verkörpere und in welchem Sinn diese einzig seien. Nicht nur mit nichts Europäischem, sondern auch mit nichts Chinesischem oder Russischem vergleichbar. Gleichsinnig mögen protestantischer Moralismus plus Pragmatismus noch einmal zu einem echten Kulturzustand führen. Dürfte man den Typus eines Menschen einem Atom vergleichen und jede Nation einer bestimmten chemischen Verbindung, dann wäre der John-Dewey-Typ als wichtigstes Atom der künftigen amerikanischen Volkheit anzusprechen. (Graf Hermann Keyserling, „Amerika, der Aufgang einer neuen Welt" (deutsche Uebersetzung von „Amerika set free") Stuttgart, 1930, S. 110 ff.) Nach Dewey selbst ist Aufklärung der Dunkelheit des Menschen Aufgabe der Philosophie („Experience and Nature", New York und London, 1929, Kapitel VI: „Nature, Mind, and the Subject", S. 242 f.):

„Wie jedes natürliche Ereignis, so steht auch das menschliche Individuum in der Gewalt seiner Dunkelheit und von dort her ist es in ein blindes Alleinsein gestürzt. Der Mensch umarmt sich in seiner Isolierung und sträubt sich gegen das Entschliessen, gegen das Gib und Nimm der Kommunikation mit den verfügbaren Kräften der Welt, gleich, als gälte es in dieser ängstlichen Abwehr einen Kampf um die Eigentlichkeit seiner Existenz. Selbst kommunikabler Sinn ist in die Färbung des Unkommunizierten getaucht. Keine Oeffentlichkeit ist

ganz frei von Reserve. Alles mag man dieser unverrückbaren Vereinzelung des Menschen antun, nur nicht, dass man sie los wird. Die Stimmung, die in ihr gründet, kann eine bittere Sehnsüchtigkeit in die Erfahrung werfen. Sie mag dazu führen, dass sich das Selbst ruhelos und unstillbar herumwirft und an jede Gelegenheit äusserlicher Betriebsamkeit und Zerstreuung verfällt, nur um *ihr* zu entrinnen. Sie mag liebevoll genährt und ausgebildet werden in einer trostreichen Gelassenheit gegenüber den Geschäften der Welt und endet dann in dem abwegigen Glauben an die Ueberlegenheit des privaten inneren Lebens gegenüber allem anderen, oder in der Illusion, dass so etwas wie echte Befreiung gelingen könnte durch eine fleissige Behütung des Herzens vor dem Betrieb der Welt und der Gesellschaft. Sie mag sich Ausdruck verschaffen in systematisch ausgearbeiteten Weisen der Zärtlichkeit und Rührung über sich selbst oder in Ausbrüchen eines grosstrotzigen Schreies: Hier stehe ich und kann nicht anders. Sie mag zu einer vernunftlosen Loyalität gegen offenbar verlorene Sachen und zu bodenloser Hoffnung stark machen, und die Ereignisse mögen sich manchmal so schicken, dass solch abwegiger Glaube recht behält."

Der Dualismus der abendländischen Kultur, zwischen Mensch und Natur, „Humanismus" und „Naturalismus" geht auf Aristoteles zurück („Democracy and Education", New York, 1916, deutsch: Breslau, 1930, S. 387 ff.): „In diesem System der belebten Wesen nimmt der Mensch den obersten Platz ein. Mit den Pflanzen und Tieren hat er Körperbau und Funktionen zum Teil gemein, nämlich Ernährung, Fortpflanzung und Bewegung. Diejenige Funktion jedoch, die ihn aus der übrigen Welt heraushebt, in der sein Menschentum liegt, ist das Denken. Das Denken hat den Zweck, das Schauspiel der Welt zu erfassen. Seine wahre, die spezifisch menschliche Aufgabe, liegt darum in der möglichst vollen Erfüllung dieses menschlichen Vorzuges und Vorrechtes. Das eigentliche menschliche Leben ist deshalb ein Leben der um ihrer selbst willen betriebenen Beobachtung, der Versenkung, des Denkens, der Spekulation. Aus dem Denken entspringt ausserdem die rechte Beherrschung der anderen Elemente der menschlichen Natur, der Begierden und der praktischen Betätigungen und Impulse. Diese sind an sich durch Gier, Mangel an Unterordnung, Neigung zur Ausschweifung gekennzeichnet und streben lediglich nach ihrer eigenen Befriedigung; sie mässigen sich — wie es ihnen als den niederen zukommt — und dienen wertvollen Zwecken nur dann, wenn sie der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden...." „Nur in verhältnismässig wenigen ist die Vernunft imstande, als beherrschendes Gesetz des Lebens zu wirken. In der grossen Masse der Menschen herrschen vegetative und animalische Funktionen. Ihre Denkkraft ist so schwach und unbeständig, dass sie durch leibliche Begierden und Leidenschaften immer wieder überwältigt wird. Menschen dieser Art sind nicht Selbstzweck; denn nur die Vernunft stellt einen letzten Zweck dar. Wie Pflanzen, Tiere und leblose Dinge sind sie nur Werkzeuge, Mittel im Dienste ausser ihnen liegender Zwecke, wenngleich sie im Gegensatz zu diesen selbst genügend Verstand haben, um in der Ausführung der ihnen übertragenen Aufgaben gewisse Unterschiede zu machen. Sie sind daher von Natur und nicht etwa nur infolge der sozialen Lage Sklaven... Innerhalb des einzelnen Menschen sowohl wie sozial gesehen besteht zwischen dem blossen Leben und dem menschenwürdigen Leben eine tiefe Kluft. Um ein würdiges Leben zu führen, muss man freilich zunächst überhaupt leben, was auch für die Gesellschaft gilt.

Die Zeit und die Kraft, die für den blossen Lebensunterhalt aufgewandt werden, gehen verloren für Betätigungen, die in sich vernünftig und sinnvoll sind; übrigens machen Betätigungen der ersteren Art auch ungeeignet für solche der letzteren. Mittel sind minderwertig — was zu irgend etwas dient, ist seinem Wesen nach knechtisch. Das wahre Leben ist nur insofern möglich, als die äusseren Notwendigkeiten des Lebens, ohne Anstrengung und ohne besondere Richtung des Geistes darauf, zu haben sind. Daher müssen Sklaven, Handwerker und Frauen das zum Leben Nötige liefern für andere, die genügend Intelligenz besitzen, sich in einem Leben der Musse mit Dingen zu befassen, die an sich wertvoll sind. Diesen beiden Arten der Betätigung und der Unterscheidung zwischen dienender und freier Betätigung: — Kunst (Technik) und Wissenschaft — entsprechen zwei Typen der Bildung. Die einen werden durch geeignete praktische Uebung darin geschult, gewisse Dinge zu *tun,* mechanische Werkzeuge zu gebrauchen und damit technische Erzeugnisse herzustellen oder persönliche Dienste zu leisten. Diese Schulung ist lediglich Sache der Gewöhnung und der technischen Fertigkeit; ihre Methode ist Wiederholung und Beflissenheit der Hingabe, nicht Erweckung und Förderung des Denkens. Freie oder geistige Bildung dagegen strebt danach, die Intelligenz für ihre eigentliche Aufgabe heranzubilden: für das Erkennen. Je weniger es dieses Erkennen mit praktischen Dingen, mit der Produktion zu tun hat, um so stärker nimmt es den Geist in Anspruch. Aristoteles zieht die Grenzlinie zwischen der niederen und der freien Bildung so konsequent, dass er selbst diejenigen Beschäftigungen, die wir heute als „reine Kunst" bezeichnen (Musik, Malerei, Bildhauerei), soweit es sich um ihre Ausübung handelt, zu den niederen Betätigungen rechnet. Es geht bei ihnen nicht ab ohne äussere Hilfsmittel, ohne fleissige Uebung und ohne äussere Ergebnisse. Bei der Erörterung der musikalischen Erziehung z. B. wirft er die Frage auf, wieweit die Jugend im Spiel der Instrumente geübt werden solle. Er antwortet, dass solche Uebung und Leistung geduldet werden möge, soweit sie zum Kunstverständnis führt, d. h. die Fähigkeit entwickelt, die von Sklaven und Berufsmusikern dargebotene Musik zu geniessen. Wenn jedoch berufliche Tüchtigkeit des Musizierens erstrebt wird, so sinkt die Musik von der Ebene der freien Erziehung auf die der Berufsbildung herab — man könnte dann ebensogut das Kochen lehren, sagt er. So beruht selbst eine freie und geistige Beschäftigung mit den schönen Künsten auf dem Vorhandensein einer Mietlingsklasse von Ausübenden, die die Entwicklung ihrer eigenen Persönlichkeit zugunsten des Erwerbes mechanischer Fertigkeiten und deren praktischen Ausübung geopfert haben. Je höher eine Betätigung, um so geistiger ist sie, um so weniger hat sie mit physischen Gegenständen und mit dem Körper zu tun. Je geistiger sie ist, um so unabhängiger ist sie, um so entschiedener ist sie sich selbst genug. Diese letzten Ausführungen erinnern uns daran, dass Aristoteles selbst innerhalb derjenigen, die das Leben der Vernunft leben, einen Klassenunterschied macht. Denn es besteht ein Unterschied der Ziele und der Freiheit des Handelns zwischen denen, deren Leben nur vom Denken *begleitet* wird, und denen, die das Denken zum eigentlichen Inhalt ihres Lebens machen. Der freie Bürger nämlich, der sich dem öffentlichen Leben seiner Gemeinschaft widmet, an der Leitung ihrer Angelegenheiten beteiligt ist und dadurch Ehre und Auszeichnung erwirbt, führt ein Leben, das von der Vernunft begleitet ist. Der Denker jedoch, der sich der wissenschaftlichen Forschung und dem philosophischen Denken ergibt, arbeitet

sozusagen „in Geist", nicht lediglich durch den Geist. Mit anderen Worten: selbst die Betätigung des Bürgers in den öffentlichen Angelegenheiten behält noch in etwas die Färbung des Praktischen, des Aeusseren, des wirklichen Tuns. Diese Trübung kommt darin zum Ausdruck, dass die bürgerliche Betätigung und die Auszeichnung in ihr nur mit Hilfe anderer möglich ist; man kann sich im öffentlichen Leben nicht als einzelner betätigen, man bedarf anderer dazu. Aber alles „bedürfen" enthält nach der Philosophie des Aristoteles einen materiellen Faktor, umschliesst Mängel und Unzulänglichkeiten, benötigt noch immer etwas ausserhalb seiner selbst Liegendes zu seiner Erfüllung. Ein rein geistiges Leben aber kann man für sich allein, in sich selbst führen; was man dafür an Unterstützung von anderen erhalten kann, ist nicht wesensnotwendig, sondern zufällig... Nur das Erkennen um des Erkennens willen, ohne jede Bezugnahme auf irgendwelche Anwendung, ist vollkommen unabhängig, ist sich selbst genug. Darum ist nur diejenige Bildung wahrhaft frei, die auf Kraft zum Erkennen ohne jede Beziehung auf praktische Betätigung oder selbst auf bürgerliche Pflichten abzielt."

Diese „klassischen" Anschauungen eines Griechen seien, sagt Dewey (ebenda), nicht ungebrochen auf uns gekommen. Aber das Eigentümliche sei: die Abwandlungen, ja selbst die scheinbaren Umkehrungen, die im Lauf der geschichtlichen Entwicklung Europas an ihnen vorgenommen worden seien, hätten den „gründlichen Intellektualismus", der in ihnen angelegt gewesen sei, eher noch gesteigert. Gewiss: von den Menschen der Renaissance sei das Aristotelische Reich der reinen Vernunft in Acht erklärt worden. Denn Aristoteles sei jetzt einfach mit der sozial-konservativen Rolle identifiziert worden, die er für die Bildung der christlichen Gesellschaft und Kultur des Mittelalters gespielt habe. Der Kampf eines neuen Entdeckungswillens habe den Aristoteles als den Schirmherrn eines nicht mehr erträglichen Reichs starrer Autoritäten angegriffen. Vernunft sei in einen entschiedenen Verruf gekommen. Vernunft: allgemeingültige Prinzipien, Begriffe a priori habe nun entweder leere Formen, die unwahr gewesen seien, wofern sie nicht durch *Erfahrung:* durch Wahrnehmungen der Sinne, oder durch getätigtes Experiment ausgefüllt hätten werden können, um damit erst Bedeutung und Geltung zu gewinnen, bedeutet, oder sie habe auch geradewegs veraltete, verrottete Vorurteile bezeichnet. Es habe hie und da so ausgesehen, als werde gegen Aristoteles eine wirkliche Revolution durchgeführt werden. In Menschen wie Leonardo da Vinci seien Geist und Schaffen, Denken und handwerkliche Technik bewusst einig gewesen, nicht mehr wie in Klassen des Höheren und des Niederen geschieden. Aber das Ende dieser Auflehnung gegen Aristoteles sei erstaunlich gewesen. Indem der Geist des Aristoteles mit dem Geist träge aufbewahrter und überkommener Autorität gleichgesetzt worden sei, habe sich als die beste Gegenwehr gegen diese trübe Mischung von Geist und altgewordenem Leben, von Geist und eingefleischten Gewohnheiten der scharfe Appell einerseits an die auflösende und kritische Kraft des radikalen Gedankens, oder anderseits an die alleinige Gültigkeit dessen, was als nächste sinnliche Erfahrung auf die nackte, bloss rezipierende Seele aufgetreten sei: die „unmittelbaren, elementaren" Empfindungen, empfohlen. Das Prinzip der „Erfahrung", das einige Männer der Renaissance gegen Aristoteles ins Feld zu führen gerade schon im Begriff gestanden hätten, habe sich, z. T. selber in ihnen, sofort wieder verengt. Der Begriff der Erfahrung habe nun gerade wieder nicht dasjenige gemeint, was

Aristoteles, zwar in abschätzigem Sinne, aber trotzdem sachgerecht und treffend, als das Leben des Handwerkers und Technikers, des Künstlers beschrieben und unter den Begriff der Empirie (empeiria) im Gegensatz zu Geist, Vernunft, subsumiert habe. Sondern die Erfahrung, die jetzt gegen den Aristoteles ins Feld geführt worden sei, sei paradoxerweise gerade wieder Geist, und zwar Geist von Aristoteles' Geist, bloss mit einer neuen, bei Aristoteles so noch nicht vorkommenden Betonung der subjektivistischen Seite des Geistes. Erfahrung, unmittelbare, evidente Erfahrung, sei nun entweder dasjenige gewesen, was als Akt der Verstandestätigkeit in sich selbst klar und deutlich gewesen sei (Descartes), oder was als Empfindungselement unmittelbar passiv hingenommener Besitz der Seele gewesen sei (Locke, englische Sensualisten). Beide Male habe Erfahrung nichts wirklich „Ursprüngliches", sondern je ein hochspezialisiertes Resultat analytischer Abstraktion bedeutet. Im Gefolge der einen Richtung entdeckten wir unter anderem jene „innere" reine Moralität Kants. Im Gefolge der anderen Richtung: die utilitaristische Bewertung des Handelns nach Massgabe der von ihm hervorgebrachten „reinen" einfachen Lustempfindungen.

Das ist Deweys Perspektive der „tragischen" Geschichte des europäischen Humanitäts- und Geistesbegriffs (Vgl. auch „The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays", New York, 1910; Kapitel XI, VIII. „Demokracy and Education", New York, 1916, S. 306, S. 328 ff., Kapitel 21, 25; in deutscher Uebersetzung, Breslau, 1930, S. 429 ff., 401, 352 ff., 436 ff. „The Quest for Certainly", Gifford Lectures, New York, 1929, Kapitel III. „Experience and Nature", New York und London, 1929, Kapitel IX. Vgl. ferner diesbez. („Rationalismus", „Empirismus" betr.) Herman Schmalenbach, „Geist und Sein", (Basel, 1939) passim.)

II. Entfaltung, Grundlegung, Methode, Bestimmung, Ursprung und Ziel der Rechtsphilosophie

a) Entfaltung, Grundlegung, Methode

Vorbemerkung: „Die Geschichte der Philosophie ist", wie William James zu Beginn seines „Pragmatismus" ausführt, „die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente." „Diese Verschiedenheiten des Temperamentes", so fährt James fort, „sind in der Literatur und Kunst, in der Politik wie im Verkehr nicht minder bedeutungsvoll als in der Philosophie. Im Verkehr finden wir einerseits Etikette-Menschen, anderseits Leute, die sich gehen lassen, in der Politik Autoritätsmenschen (besser stünde hier vielleicht: „Autoritätsgläubige") und Anarchisten, in der Literatur Idealisten und Realisten, in der Kunst den Gegensatz von Klassisch und Romantisch. (Diese etwas unscharfen Gegensatzpaare könnten ebenso gut vertauscht werden; zudem ist Literatur ja doch ein Teil der Kunst.) Wir haben nun in der Philosophie einen ganz ähnlichen Gegensatz, der in den Worten „Rationalist" und

„Empirist“ seinen Ausdruck findet. Dabei bedeutet „Empirist“ den Freund der Tatsachen in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit und „Rationalist“ den Anhänger abstrakter und ewiger Prinzipien. Historisch finden wir die Ausdrücke Intellektualismus und Sensualismus synonym mit Rationalismus bzw. Empirismus. In der Wirklichkeit verbindet sich mit dem Intellektualismus meist eine idealistische und optimistische Tendenz. Dagegen sind die Empiristen nicht selten Materialisten und ihr Optimismus ist entschieden ein bedingter und vorsichtiger. Der Rationalismus ist immer monistisch. Er geht vom Ganzen und vom Allgemeinen aus und legt viel Wert auf die Einheit der Dinge. Der Empirismus hingegen geht von den Teilen aus, macht aus dem Ganzen eine Vielheit und ist deshalb nicht abgeneigt, sich pluralistisch zu nennen. Der Rationalismus betrachtet sich in der Regel als religiöser im Vergleich zum Empirismus. Es ist ein berechtigter Anspruch, wenn der einzelne Rationalist zugleich das ist, was man einen Gefühlsmenschen nennt und wenn der einzelne Empirist sich etwas darauf zugute tut, hartköpfig zu sein. In diesem Falle wird der Rationalist zugleich Anhänger des freien Willens sein, während der Empirist ein Fatalist sein wird. Der Rationalist wird endlich in seinen Aeusserungen einen dogmatischen Ton anschlagen, während der Empirist mehr skeptisch und zu Diskussionen geneigt sein dürfte.“ (James, „Pragmatismus“, S. 3 ff.).

So gelangt James zu einer philosophischen Typenreihe, in der er den rationalistischen Prinzipienmenschen intellektualistisch, idealistisch, optimistisch, religiös, voluntaristisch, monistisch und dogmatisch, den empiristischen Tatsachenmenschen sensualistisch, materialistisch, pessimistisch, irreligiös, fatalistisch, pluralistisch und skeptisch nennt.

Zwischen diesen beiden Weltanschauungen steht der Pragmatismus, der mit dem ersteren Typus die religiös-voluntaristische, mit dem letzteren die empiristisch-pluralistische Einstellung gemein hat. Der Tychismus von James entspricht der voluntaristischen, sein Moralismus der religiösen Anschauung des Rationalismus, während sein Meliorismus eine Zwischenstellung zwischen Optimismus und Pessimismus einnimmt. Die Gegensatzpaare: Intellektualismus-Sensualismus, Idealismus-Materialismus und Dogmatismus-Skeptizismus werden durch den Pragmatismus (im eigentlichen Sinne) — aufgelöst. So kommt James durch den Empirismus — im Gegensatz zum Rationalismus —, den Pragmatismus — durch Auflösung der drei obengenannten Gegensatzpaare —, den Tychismus — als arteigenem Voluntarismus im Gegensatz zum deterministischen Fatalismus —, den Pluralismus — im Gegensatz zum Monismus —, den Moralismus — als religiöses Spezifikum im Gegen-

satz zur irreligiösen Auffassung — und den Meliorismus — als Ueberwindung des Optimismus und des Pessimismus auf gleichsam höherer Ebene — zu einer Philosophie, die auch als Rechtsphilosophie fruchtbar werden kann. Schon die Kosmogonie des amerikanischen Philosophen bildet einen wertvollen Beitrag zur Rechtsgenese.

1. Die kosmogonische Entfaltung

In den kurz vor seinem Tode erschienenen „Bekenntnissen eines Metapsychisten" (William James, The Confidences of a „Psychical Researcher", American Magazine, Oktober 1909, S. 580—589, zitiert bei Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", Tübingen, 1930, S. 117—118) entwirft William James folgendes entwicklungsgeschichtliche Bild der Entstehung der Weltordnung als Rechtsordnung (es ist freilich fraglich, ob James einer solchen Theorie grundlegenden Wert beimass; denn alle Ableitungen aus einem „terminus a quo" beschäftigen ihn nur beiläufig): „Wenn man die Theorie der Entwicklung konsequent durchführt, muss man sie nicht nur auf geologische Schichten, auf Tiere und Pflanzen anwenden, sondern auch auf Sterne, chemische Elemente und auf die Gesetze der Natur. Man wird so dazu geführt, eine sehr weit zurückliegende Epoche anzunehmen, wo sich alles in einem Zustande des Chaos befand. Nach und nach entstanden inmitten aller damals möglichen Zufälligkeiten einige Beziehungen zwischen gewissen Dingen; Gewohnheiten begannen sich zu bilden, Ansätze von Ordnung traten auf. Von nun an fügten sich alle Veränderungen im Sinne der Regelmässigkeit und alle Versuche einer Gesetzgebung diesem Organisationskern ein, der auf solche Weise unentwegt anwachsen musste. Die abweichenden und unbeständigen Variationen dagegen, die keinen Platz fanden und in dem sich bildenden Kosmos nicht erhalten werden konnten, verschwanden oder bestanden für sich weiter, entweder völlig isoliert oder andere Verbindungen mit sich ziehend, aber zu schwach und unvollkommen, um sich im Kosmos anders als durch gelegentliche ungeordnete Eingriffe offenbaren zu können." Die „Beziehungen zwischen gewissen Dingen", die „Gewohnheiten", die „Ansätze von Ordnung", die „Veränderungen im Sinne der Regelmässigkeit", ganz deutlich die „Versuche einer Gesetzgebung" und der „Organisationskern", was sind sie anders als werdendes Recht, zu dessen Norm „die abweichenden und unbeständigen Variationen", „gelegentliche ungeordnete Eingriffe" den Gegensatz bilden?

Der Rechtsgedanke ist also für James ein unableitbarer Grundbegriff, indeterminabel, also selbstschöpferisch.

Selbstschöpferisch ist auch das aus dem Chaos entstandene, sich selbst bildende Universum, aus dessen „Organisationskern" die „Versuche einer Gesetzgebung", das „werdende Recht", wir wir es nannten, erwuchsen.

(Allerdings mag diese Betrachtungsweise nur ein „Overbelief" von James, aber nicht allgemein sanktioniert sein, so dass sich auf ihr allein nicht eine Rechtsphilosophie aufbauen lässt.)

In dem Vorwort zu William James': „Bedeutung der Wahrheit" (William James, „The Meaning of Truth". A Sequel to Pragmatism, New York and London, 1909, Vorwort, S. 12 ff., zitiert bei Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", (mit einem Vorwort von A. Baumgarten, übersetzt von H. Baumgarten), Tübingen, 1930 (Basel, 1929), S. 50—51, heisst es:

„Das Universum, so wie wir es direkt erfassen, besitzt durch sich selbst eine ununterbrochene Struktur und Verkettung, in der sich alles ineinander schlingt, ohne irgendwie eines verbindenden äusseren und überempirischen Substrats zu bedürfen."

Und der unmittelbar vorangehende Satz lautet:

„Die Teile der Erfahrung halten Stück für Stück zusammen durch Beziehungen, die selbst wieder Teile der Erfahrung sind." Das führt uns zur empiristischen Grundlegung der Rechtsphilosophie im Sinne William James'.

2. Die empiristische Grundlegung

Ausser den beiden oben zuletzt genannten, sowohl für die kosmogonische Entfaltung wie auch für die empiristische Grundlegung der Philosophie des Rechts wesentlichen Sätzen sind noch zwei weitere Gesichtspunkte für die letztere von Bedeutung, die gleichfalls in dem Vorwort von William James' „Bedeutung der Wahrheit" (William James, „The Meaning of Truth", S. 12 ff., zitiert bei Th. Flournoy, a. o. O., ebenda) zu finden sind.

Die beiden Gedankengänge sind die folgenden: Erstens: „Die Philosophen sollen nur von Dingen sprechen, die mittelst der Erfahrung entnommener Ausdrücke bestimmbar sind" und zweitens: „Sowohl die konjunktiven als auch die disjunktiven Bezeichnungen der Dinge untereinander sind nicht mehr und nicht weniger Sache der einzelnen und direkten Erfahrung als die Dinge selbst."

(Zitiert bei Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", Tübingen, 1930, S. 50. Vgl. auch: William James, „Der Pragmatismus", S. 174: „Allgemeine Begriffe können, insofern man von ihnen Akt nehmen muss, für den Pragmatisten

ebenso wirklich sein, wie Sinnesempfindungen. Sie haben allerdings keine Bedeutung und keine Realität, wenn sie keinen Nutzen bringen. Wenn sie aber irgendeinen Nutzen bringen, so haben sie ebensoviel Bedeutung als sie Nutzen bringen. Die Bedeutung, die ihnen zukommt, wird wahr sein, wenn ihr Nutzen mit anderen Nützlichkeiten des Lebens gut zusammenpasst.")

Was bedeuten diese thesenartigen Sätze für die empirische Grundlegung der Rechtsphilosophie?

Die Rechtswissenschaft ist eine Wirklichkeitswissenschaft; die ihr zugrunde liegende und sie begründende Philosophie sollte der Wirklichkeit zugewandt sein, die ihrerseits nur empiristisch erfassbar ist.

Die Gültigkeit des ersten der beiden vorerwähnten Gedankengänge William James', nämlich, dass „die Philosophen nur von Dingen sprechen sollen, die mittelst der Erfahrung entnommener Ausdrücke bestimmbar sind" (zitiert bei Th. Flournoy, a. a. O., ebenda), gerade für das Gebiet der empirisch begründeten Rechtsphilosophie, ist evident.

Th. Flournoy bemerkt hierzu (a. a. O., S. 50): „Dieses Postulat scheidet von vornherein die metaphysischen Wesenheiten wie das Unerkennbare, das Absolute, das Ding an sich, die ihrer Definition nach ausserhalb jeder möglichen Erfahrung liegen, aus der Diskussion aus" (a. a. O., S. 50). Aber selbst wer diese „metaphysischen Wesenheiten" in einer allgemeinen Philosophie nicht missen möchte, wird in einer Rechtsphilosophie auf sie verzichten können.

Für die philosophische Grundlegung des Rechts von besonderer Bedeutung ist der zweite der beiden vorerwähnten James'schen Gedankengänge, der besagt, dass „sowohl die konjunktiven als auch die disjunktiven Beziehungen der Dinge untereinander nicht mehr und nicht weniger Sache der einzelnen und direkten Erfahrung als die Dinge selbst sind.) (Zitiert bei Th. Flournoy, a. a. O., ebenda.)

Hiermit mag wohl nämlich nicht mehr und nicht weniger als der Grundbegriff unserer Disziplin, „das Recht", als etwas empirisch Seiendes und Feststellbares, nicht bloss als intellektuelles Phänomen, konstituiert werden, was unmittelbar für die Rechtsphilosophie und mittelbar für die auf ihr beruhende Rechtswissenschaft schlechthin von ganz entscheidender Wichtigkeit sein könnte.

Denn wenn „das Recht" empirisch erkennbar, also gewissermassen etwas gegenständlich Gegebenes, jedenfalls kein — unter Umständen leerer — Begriff sein sollte, da Begriffe, denen in der Wirklichkeit etwas entspricht, quasi gegenständlich sind, kann es keine „Rechtswissenschaft ohne Recht" (vgl. Leonard Nelson: „Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völker-

rechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität“ 1906) geben, wenn diese von einer empiristischen Philosophie getragen wird. Welcher wissenschaftliche Fortschritt durch die Eliminierung des Reinbegrifflichen, also derjenigen Begriffe, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, einerseits, und durch die Gleichstellung der empirisch nachweisbaren, also erfahrbaren, inhaltserfüllten Begriffe mit den anderen, ebenfalls empirisch gegebenen, aber leichter wahrnehmbaren Wesenheiten als Gegebenheiten des Seins anderseits, im James'schen Empirismus für die Philosophie — und namentlich nicht zuletzt für die des Rechts — erzielt wurde, kann man erst ermessen, wenn man sich vor Augen hält, welch unfruchtbare Erörterungen damit aus der Welt geschafft wurden; ganz abgesehen von dem oben behandelten neu geschaffenen rechtskonstruktiven Element.

Zu letzterem Punkte, der oben ausgeführten Ueberbrückung der sinnerfüllten, empirisch erfassbaren kategorialen und der dinglich gegebenen, unmittelbar wahrnehmbaren Wesenheiten im James'schen „radikalen Empirismus“ („Der Empirismus“, zitiert Flournoy a. a. O., S. 49, Anm., James, „muss um radikal zu sein, in seine Konstruktionen kein Element aufnehmen, das nicht direkt erfahren ist, und auch keines auslassen, das direkt erfahren ist“), der diesen Wesensunterschied nicht kennt, bemerkt Flournoy, ohne sich gerade auf die „intellektuelle Kategorie“ „Recht“ zu beziehen, für die es aber in unserem Zusammenhang von Bedeutung ist (a. a. O., S. 50):

„James hat festgestellt, dass dieser Wesensunterschied nicht besteht: das Konzeptuelle ist mit dem Perzeptuellen gleichartig, die Ideen und die Dinge sind „konsubstantiell“, d. h., sie bestehen aus ein und demselben Stoffe: der Erfahrung.“ (Th. Flournoy, a. a. O., S. 50. Vgl. auch Emile Boutroux: „William James“, S. 101: „James nennt die Lehre, in die sein Pragmatismus ausläuft, radikalen Empirismus. Er behauptet nicht, dass diese Konsequenz notwendig in ihm enthalten sei. Der Pragmatismus ist im wesentlichen eine Methode...“) Nach dieser durch den James'schen „radikalen Empirismus“ gegebenen erkenntnistheoretischen Fundierung der Rechtsphilosophie können wir uns nunmehr ihrem Aufbau zuwenden, der uns zunächst vom Pragmatismus her überschaubar zu sein scheint.

3. Die pragmatistische Methode

Die Rechtswissenschaft ist eine unmittelbar der Praxis dienende Wissenschaft. Auch die Rechtsphilosophie, will sie für jene befruchtend wirken, sollte praktisch orientiert sein. Also sollte die Rechtsphilosophie

pragmatisch sein. Eine praktische Orientation der Wissenschaft ist nur auf pragmatischem Wege möglich. So sollte auch die Grundwissenschaft Philosophie pragmatisch sein. Pragmatistisch sollte jede, zumindest jede angewandte, um so mehr die den Wirklichkeitsbegriff „Recht" begründende Philosophie, weil im Wesen der Sache liegend, sein. [8])

Eine auf dem Pragmatismus im Sinne William James' beruhende Rechtsphilosophie hat den Anspruch, nicht nur eine nach dem, was „Recht" ist, orientierte Partialphilosophie, sondern auch legitime, weil begründende, Basis der Rechtswissenschaft schlechthin zu sein.

„Die pragmatische Methode", sagt James („Der Pragmatismus, S. 27 ff.), „ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären. Ist die Welt eine Einheit oder eine Vielheit? Herrscht ein Schicksal [besser und genauer hiesse es wohl: „blindes Schicksal"] oder gibt es freien Willen (besser wäre wohl „besteht der freie Wille zu Recht?" Denn es *gibt* nicht freien Willen!)? Ist die Welt materiell oder geistig? Hier liegen Urteile über die Welt vor, die ebenso gut gelten als nicht gelten können [vorzuziehen wäre hier wohl die Ausdrucksweise: „für die beide der Anspruch auf Wahrheit erhoben wird"], und die Streitigkeiten darüber sind endlos. Die pragmatische Methode besteht in solchen Fällen in dem Versuch (präziser wäre hier: „Die pragmatische Methode bedeutet den Versuch...), jedes dieser Urteile dadurch zu interpretieren, dass man seine praktischen Konsequenzen untersucht. Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemanden ergeben, wenn das eine und nicht das andere Urteil wahr wäre? Wenn kein, wie immer gearteter, praktischer Unterschied sich nachweisen lässt, dann bedeuten die beiden entgegengesetzten Urteile praktisch dasselbe, und jeder Streit ist müssig. Soll ein Streit wirklich von ernster Bedeutung („Bedeutung" würde hier genügen, das „ernst" versteht sich von selbst) sein, so müssen wir imstande sein, irgendeinen praktischen Unterschied aufzuzeigen, der sich ergibt, je nachdem die eine oder die andere Partei recht hat. Ein Blick auf die Geschichte dieses Gedankens wird noch besser zeigen, was der Pragmatismus will. Der Name kommt vom griechischen Wort pragma, das „Handlung" bedeutet [eigentlich eben nicht, es bedeutet: „opus operatum"; darum ist der Ausdruck „Pragmatismus" auch im Grunde genommen so wenig zufriedenstellend]; von demselben Stamme, der unseren Worten „Praxis" und „praktisch" zugrundeliegt. In der Philosophie

[8]) Die Voraussetzung des Pragmatismus (gleichbedeutend mit „Humanismus" im Sinne F. C. S. Schillers) besagt im Grunde lediglich dasselbe wie der einleitungsweise (vgl. Einl.: A I) betonte Einsatz beim Menschen.

wurde er von Charles Pierce in einem Aufsatz eingeführt, der unter dem Titel „Wie wir unsere Ideen klar machen können“ in der Zeitschrift „Popular Science Monthly“ (Januarheft 1878) erschien.“ (Französische Uebersetzung von Pierces Aufsatz in der „Revue philosophique“, Januar 1879.) („How to make our ideas clear?“ lautet der Originaltitel im „Popular Science Monthly“.) James fügt diesen Ausführungen in seinem „Pragmatismus“ („Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden“, Leipzig, 1908, S. 27 ff.) hinzu, das Prinzip des Pragmatismus sei zwanzig Jahre hindurch unbemerkt geblieben, bis er selbst es in einem Vortrag von Professor Howisons philosophischer Gesellschaft an der Universität von Kalifornien wieder aufnahm und auf die Religion anwendete. „Von da an (1898) schien die Zeit reif für die Aufnahme des Prinzips.“ („Der Pragmatismus“, S. 29.)

Sie scheint also sicherlich jetzt auch reif für eine pragmatistische Rechtsphilosophie im Sinne William James'. Denn — (es muss betont werden: Eine Rechtsphilosophie, beruhend auf dem Pragmatismus *im Sinne William James')* — obwohl gemeinhin der Ausdruck: „Pragmatismus“ vor allem mit der James'schen Philosophie in Verbindung gebracht wird, hat es James stets abgelehnt, diesen mannigfachen Systemen zuordenbaren Begriff für seine Denklehre allein zu usurpieren. (Vgl. Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James“, S. 23. Vgl. auch: William James, „Der Pragmatismus“, Vorwort des Verfassers, S. 11: „Die letztere Lehre (sc. der „radikale Empirismus“) steht ganz auf eigenen Füssen. Man kann sie ganz verwerfen und dabei doch ein Pragmatist sein.“ Und ebenda (S. 11): „Um ein Missverständnis zu vermeiden, will ich noch bemerken, dass zwischen dem Pragmatismus, wie ich ihn auffasse, und einer Lehre, die ich unlängst unter der Bezeichnung „Radikaler Empirismus“ verkündet habe, kein logischer Zusammenhang besteht.“)

Wie Flournoy aus einem an ihn gerichteten Brief zitiert („Die Philosophie von William James“, S. 24), sprach William James von seinem „tychistischen oder pluralistischen System der reinen Erfahrung“ („What J want to get at, and let no interruptions interfere, is (at last) my system of tychistic and pluralistic philosophy of pure experience.“ [Brief aus Cambridge, Mass., vom 30. April 1903]), als dem nur ihm eigenen, während die anderen seiner Lehre zugeordneten Bezeichnungen, auch die des Pragmatismus, die auch hier übernommen werden, von Th. Flournoy in den Vordergrund seiner Betrachtungen gestellt wurden. Dort konstatiert Flournoy, „dass der Pragmatismus sich darauf beschränkt, die philosophischen Systeme zu klären und zu vereinfachen, indem er sie

auf ihre praktische und konkrete Bedeutung zurückführt, aber er entscheidet nicht zwischen ihnen: die endgültige Wahl überlässt er dem praktischen Entschluss. Die pragmatische Methode kann also zu ganz verschiedenen Folgerungen führen, je nach der Eigenart dessen, der sie handhabt." („Die Philosophie von William James", S. 28. Vgl. auch: W. Jerusalem im Vorwort seiner Uebersetzung von James: „Der Pragmatismus", Vorwort des Uebersetzers, S. 6: „Der Pragmatismus ist kein System, sondern eine Methode." Vgl. ferner James selbst, ebenda, S. 32: „Er (sc. der Pragmatismus) ist nur eine Methode." Vorgängig (S. 31) führt James: Sokrates, Aristoteles, Locke, Berkeley und Hume als geistige Ahnen der pragmatischen Methode an, in der Widmung (S. 3) J. St. Mill, „von dem ich zuerst die pragmatische Offenheit des Geistes gelernt habe, und den ich mir in meiner Phantasie so gern als unsern Führer denke, wenn er heute am Leben wäre." (Vgl. auch oben Seite 3.)

Die Methode des Pragmatismus — denn es handelt sich im wesentlichen um eine solche, da sie ja in den verschiedensten Systemen auftreten kann, — kann somit als die für die Rechtsphilosophie durchaus adäquate bezeichnet werden, weil sie die Freiheit der Entscheidung bereits in der Grundlage des Systems zulässt, einen methodischen Unterbau bildet, der in seiner Bedeutung für den späteren Aufbau des rechtsphilosophischen Gedankengebäudes, wie wir ihn William James' System für dieses entnehmen können, nicht unterschätzt werden darf.

Denn wie der Pragmatismus kein methodologisches Vorurteil kennt, der Empirismus kein Apriori kannte, so kennt keine Determination der sich nunmehr hieraus folgernde Tychismus.

b) Bestimmung, Ursprung und Ziel

1. Die tychistische Bestimmung

Vergegenwärtigen wir uns das bisher Ausgeführte, so nähern wir uns dem die Rechtswissenschaft konstituierenden Rechtsgedanken als einem unableitbaren Grundbegriff, während es Aufgabe der Rechtsphilosophie sein sollte, dem Aberglauben an den zwangsläufigen Ablauf der Geschehnisse den Glauben an die Freiheit der Entscheidung entgegenzusetzen.

Denn mit diesem steht und mit jenem fällt die Idee des Rechts.

Die freie Wahl von Recht und Unrecht, die diesem Begriffspaar erst ihren Sinn verleiht, macht eine Determination unmöglich.

Fürwahr, eine fundamentale Aufgabe!

Denn wäre das Recht ohne die Freiheit der Entscheidung, die die Freiheit des Willens zur Voraussetzung hat, etwas anderes als ein Automatismus, der Richter — ebenso wie der zu Richtende — etwas anderes als ein Automat, ohne jene Grundvoraussetzung jedes rechtsphilosophischen Denkens? Wie durch den Empirismus erst der Rechtsbegriff lebendig wird, so wird durch den Tychismus als direkte Verneinung des Determinismus der Rechtsgedanke (zwar nicht konstituiert, denn eine subjektive Entscheidung konstituiert nichts, aber) erst ermöglicht.

Es gibt kein wirkliches Recht ohne die mögliche Wahl zwischen Recht und Unrecht.

Das ergibt sich aus dem James'schen Tychismus.

Flournoy gibt ihn folgendermassen wieder („Die Philosophie von William James", S. 65—66):

„James sieht die Wahl überall in unserem Leben, auf jeder Stufe und in allen seinen Verzweigungen: Wahl unserer Sinnesorgane, die gewisse Kräfte der äusseren Welt aufgreifen, während sie andere ausser acht lassen; Wahl im Chaos der sinnlichen Empfindungen, von denen die einen bemerkt und aufbewahrt, die anderen sogleich ausgelöscht werden, Wahl unter den vielen Eigentümlichkeiten eines Gegenstandes oder den Aspekten einer Erscheinung, von dem, was uns wesentlich scheint und allein der Aufbewahrung würdig; Wahl, die unsere gewollte Aufmerksamkeit trifft, wenn sie alle unsere Erinnerungen und die Ideen unserer Einbildungskraft überwacht, um diejenigen zu fixieren, denen wir Geltung in uns verschaffen wollen; Wahl in der Kunst, in der Wissenschaft, in der Industrie, von dem, was für unsere Ziele Wert hat; Wahl vor allem im moralischen Leben, von dem, was wir sein wollen, der Ideale, der Prinzipien und Vorbilder, die wir zu Führern nehmen und zu deren Erfolg wir unsere Kräfte einsetzen werden: Wahl infolgedessen auch in der Philosophie und in der Religion, von dem, was für uns die wahre Wirklichkeit bedeutet. Wahl immer und überall! Der Mensch ist vor allen Dingen ein Wesen, das wählt. Und bei jeder Wahl wird eine Wendung des Universums bewerkstelligt, eine Parzelle seiner Zukunft entschieden, denn jede hinterlässt eine Spur, den Anfang einer Gewohnheit, den ersten Entwurf zu einem Gesetz, den Keim späterer Zustände, die fernerhin gestärkt und entwickelt werden, so dass es immer schwieriger wird — wenn auch stets möglich bleibt —, sie durch neue, im entgegengesetzten Sinne getroffene Wahlakte zu verändern oder zu zerstören. Welche Verantwortlichkeit wird uns durch diese Lehre auferlegt! Sie macht uns und all' unsere Gedanken nicht mehr nur zu Gliedern und passiven Uebermittlern eines fremden Impulses in der endlosen Kette der

universellen Notwendigkeit, sondern zu wahrhaften Neuerern, zu selbständigen und wirksamen Subjekten in einem Universum, das im Entstehen begriffen ist und dessen schliesslicher Zustand von unseren freien Entschlüssen bestimmt wird!" (Flournoy, a. a. O., S. 65—66. Vgl. auch unten Anm. 9.) Die Bedeutung des obigen — wie das ganze Werk Flournoys, dem es entnommen —, vollkommen vom Geiste William James' getragenen Zitats, der „Tyche" für das Leben, insbesondere für das Rechtsleben, des „Tychismus" für die Philosophie, vornehmlich die des Rechts, kann in ihrer Tragweite nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wird hierdurch doch erst dem ganzen Leben auf allen seinen Gebieten, in dem hier uns angehenden Falle dem Rechtsleben, die hohe Verantwortung gegeben, die es seiner selbst würdig macht und darüber hinaus mit jenem Adel hoher Verantwortung neue Möglichkeiten der Entfaltung und Gestaltung verheisst.

---

[9]) Wie bereits angedeutet wurde (vgl. S. 55, zweiter Absatz), haben die neuesten astronomischen Forschungen ergeben, dass sich das Weltall „ausdehnt" — wenn das Wort „All" dann überhaupt noch auf die sich ausdehnende Welt anwendbar und annehmbar ist oder erscheint, — dass es wächst, dass sich also auch hierin die empirische naturwissenschaftliche Forschung mit der James'schen Hyopthese von der werdenden Welt und dem noch im Entstehen begriffenen Universum deckt.

Da diese Zusammenhänge auch für die Rechtsphilosophie wegen ihrer im wahren Sinne des Wortes „weltbewegenden" Bedeutung, die innerhalb der werdenden Weltordnung auch der werdenden, also dynamischen Rechtsordnung zukommt, von entscheidendem Interesse sind, sollen sie hier wenigstens kurz gestreift werden; denn eine empirische, wirklichkeitszugewandte Rechtsphilosophie muss jeder empirischen Forschung, ob sie nun unmittelbar oder nur mittelbar mit ihrem Erkenntnisgegenstand in Verbindung steht, offen sein.

Wie die astronomischen Forschungen feststellten, dehnt sich also das Welt-„all" („All" mit obenerwähnten Vorbehalten gebraucht) aus und wächst das Universum, während sich zugleich die Materie im sternerfüllten Weltenraum immer mehr gewissermassen „verdünnt".

Die Sterne sind bekanntlich zu ungeheuren Wolkeninseln zusammengeschlossen, zu staatenartigen Gebilden im Weltall.

Auf durch Riesenfernrohre aufgenommenen Himmelsphotographien sehen wir diese staatenartigen Gebilde, die aus Milliarden Sonnen bestehen, als spiralige, schimmernde Wolken in unausdenkbaren Entfernungen, die viele Millionen Lichtjahre betragen.

Diese hunderttausende sogenannter Spiralnebel füllen das uns sichtbare Weltall.

Alle diese Sternenwolken fliehen mit einer Geschwindigkeit von achttausend, zehntausend und mehr Kilometern in der Sekunde nach den Aussenbezirken der Welt, rasen mit ihren Milliarden Sonnen gewissermassen durch das Weltall.

2. Der pluralistische Ursprung

In engem Zusammenhang mit dem James'schen Tychismus, der der Zukunft die Chance der freien Wahl lässt, steht sein Pluralismus, der auch für den Ursprung die Chance der Alternative offen lässt und somit die monistische Determination verwirft.

Betonen wir die Eigenschaft der Rechtswissenschaft nicht als Offenbarungs- (vgl. auch unten, S. 91 ff.), sondern als Erkenntniswissenschaft, die, der Erkenntnis dessen, was Rechtens ist, dienend, aus mannigfachen

---

Zweifellos wächst auf diese Weise die Ausdehnung des sternerfüllten Alls, während dieses an Dichtigkeit der Gestirne abnimmt.

Nach der Meinung des bekannten Astronomen Jeans (vgl. Sir James Hopwood Jeans: „Universe around us", Cambrigde, 1934 und „Mysterious Universe" 1937) war der Durchmesser der Welt vor vierzehnhundert Millionen Jahren halb so gross als heute.

Das Auseinanderstreben der ungeheuren Sternmassen mit jenen unfassbaren Geschwindigkeiten ist einem Explosionsvorgang vergleichbar, der sich allerdings auf ungeheure Zeiträume erstreckt.

Vor sehr langer Zeit müssen die Sternmassen des Universums eng beieinander gewesen sein.

Irgendein uns noch unbekannter Vorgang bewirkte die „Explosion", die Ausdehnung, die Flucht der Sternmassen und damit die Ausdehnung des Weltalls.

In neuester Zeit wurde gleichzeitig zu zeigen versucht, dass es die „Allerweltskraft" Elektrizität sei, die sowohl den Auseinanderbruch der Materie in Elektrizitätsatome bewirke, wie auch immer wieder deren Zusammenschluss herbeiführe, ein ewiges „Stirb und Werde".

Dieser hier kurz geschilderte kosmische Differentiationsprozess scheint zunächst im Widerspruch zu stehen mit James' Hypothese von einer planvollen Weltenintegration.

Aber dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer. — Denn James behauptet ja nicht eine räumliche Akkumulation der Universalgebilde, sondern ihre planmässige Gestaltung zum ganzen und untereinander, eine Integration also, die die immer pragmatistischere Differentiation der „pluralen" Elemente in immer stärker sich ausbildender Funktionalität bis zu den äussersten Bezirken des Seins mitbeinhaltet.

So soll und wird sich ja auch das Recht bei aller immer planvoller werdenden Integration seines Kernes, die im Sinne jenes „Stirb und Werde" ja auch Reintegration sein kann, stets differentiierter zu den Aussenbezirken seines all umfassenden Seins gestalten, stets in sich werdend wachsen und sich ausdehnen, ein dynamischer Mikrokosmos, dem dynamischen Makrokosmos gleichend, so die „kleine" und die „grosse" Welt organisch umschliessend.

So wird William James' „Naturphilosophie" — soweit man bei seiner Bevorzugung des „terminus ad quem" gegenüber dem „terminus a quo" bei ihm von einer solchen überhaupt sprechen darf (vgl. S. 74) — in ihrer Bestätigung durch die moderne Naturwissenschaft zum Sinnbild des genetischen Rechtsprinzips.

Quellen getränkt wird, so dürfte in der Tat gerade das Recht gewissermassen „plurale“ Elemente enthalten.

Denn „das Recht“ und die ihm wesensverwandte „Billigkeit“ setzen nicht nur eine kalt abwägende „Gerechtigkeit“ als gewissermassen mathematisches Phänomen, sondern ebenso „Solidarität“ voraus, die erst die humane (Der „Pragmatismus“ nennt sich ja auch „Humanismus“, vgl. hierzu: F. C. S. Schiller, „Humanisme“, London, 1903, und „Studies in Humanisme“, London, 1907) Beziehung zum Leben setzt und das Rechtsprinzip empirisch greifbar macht.

Wenn James sagte (zitiert bei Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James“, S. 55): „Meine Tasche hat nichts gemein mit der Börse von Morgan, ebensowenig die Bücher, die ich schreibe, mit den Gedanken des Königs von England“, so könnte es ebensogut heissen: „mein Recht, das Recht, das ich meine, hat nichts gemein mit dem Euren, mit dem, das Ihr meint“, womit, wie Flournoy ganz richtig ausführt, bereits die monistische „Blockuniversalität“ — oder richtiger und besser „das monistische Blockuniversum“, denn James gebraucht den Begriff immer nur konkret — widerlegt wäre. Dass gerade die Zweifel, die durch die empirisch gegebene Pluralität des Ursprungs des Rechts, die sich auch späterhin stets bemerkbar macht, an ihm selbst auftreten können, nur durch einen konsequenten Antimonismus, eben den Pluralismus im James'schen Sinne, beseitigt werden können, liegt auf der Hand.

„In seinen Augen“, bemerkt Flournoy („Die Philosophie von William James“, S. 56—57) „ist das ganze Universum in derselben Art, wie wir es in seinem menschlichen Teil sehen, aus einer unbegrenzten Menge individueller Wesen zusammengesetzt, von denen jedes seine eigene, reelle unabhängige Existenz führt; aber sie können untereinander Verbindungen aller Art herstellen und auf diese Weise ein ganzes Netz von Beziehungen schaffen, das sich unaufhörlich erweitert. Die Einheit, oder genauer gesagt die Einigung, in einer solchen Welt ist nicht von Anfang an, sondern entsteht nach und nach, und es ist nicht gesagt, dass sie je vollständig werde: es ist gar nicht unmöglich, dass gewisse, der Organisation unzulängliche oder feindliche Realitäten stets ausserhalb der Vereinigung werden bestehen bleiben.“ (Flournoy, „Die Philosophie von William James“, S. 56—57. Vgl. auch hierzu die Anmerkung 10 zu diesem wie 9 zu dem vorhergehenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit.)

---

[10]) Das vorletzte (das letzte Werk von James ist „The Meaning of Truth, a Sequel to Pragmatism“, 1909) von James veröffentlichte Werk: „A Pluralistic Universe“ („A Pluralistic Universe“, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy, 1909) behandelt, wie Emile Boutroux in

Wie können „Recht“ und „Unrecht“, das eigentliche Zentralproblem der Rechtsphilosophie, das für den Monismus immer nur ein ungelöstes bleiben wird, zwar nicht restlos erklärt, aber doch in ihrer gegenseitigen Bezogenheit besser geklärt werden, als durch die Bezeichnung als „gewisse, der Organisation unzulängliche oder feindliche Realitäten“, „ausserhalb der Vereinigung“?

---

seinem „William James“, (autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig, 1912, S. 105 ff.) kurz und prägnant ausführt, „den monistischen Idealismus Hegels, den empiristischen Pantheismus Fechners, die Beziehung des Einen und Vielen nach Bergson, die Kontinuität der Erfahrung von Gott als begrenztem Wesen, handelt von unseren Glaubensinhalten als Elementen der Wirklichkeit, alles Gegenstände metaphysischen Charakters“. (Emile Boutroux, „William James“, Leipzig, 1912, S. 105 ff.) „Aus jeder Seite dieses Werkes spricht“, wie Boutroux so richtig bemerkt (ebenda), „eine ausserordentlich klare Empfindung von der tiefen Einheit von Erfahrung und Realem zu uns und zu gleicher Zeit wird der Wunsch deutlich, das Individuum dahin zu bringen, die Scheidewand, die sein eigenes Bewusstsein von dem anderer Wesen trennt, zu durchbrechen.

Die Philosophie, lesen wir dort, ist mehr eine Sache der leidenschaftlichen Vision als der Logik. Denn die Logik lässt uns hinterher Gründe finden, um die Gegebenheiten der Vision zu erklären.

James bemüht sich, von der Machtlosigkeit und dem Nichts des Absoluten der Idealisten zu überzeugen, das nicht gefühlt und erlebt, sondern durch unseren Verstand dialektisch konstruiert worden ist. Woraufhin kann dieser künstliche, an Realität arme Begriff auf unsere Lebensführung und unsere Lebenslage Einfluss haben?

Dagegen nimmt er aus der Philosophie des berühmten Psychophysikers Theodor Fechner mit innerer Freude die konkrete Lehre einer Weltseele auf als das pragmatische Gegenbild des abstrakten Einen der Idealisten. Zurückgeführt auf ihre einzigen Quellen, lehrt Fechner, würden unsere Bewusstseinsarten sich nicht gegenseitig erschliessen können. Das Individuum ist in seiner ersten Lage dem Individuum gegenüber undurchdringlich. Aber durch die Handlung überlegener Kräfte, die mit dem göttlichen Bewusstsein im Grunde selbst vereint sind, kann unser Bewusstsein jedesmal mit einem anderen in Berührung treten, beide können sich durchdringen, sich lieben, sich verstehen. Fechner hat richtig erkannt, dass das Notwendige, im Hinblick auf das Moralische, und das Unerkennbare, im Hinblick auf das Physische, von einem Menschen im anderen vermutet wird und dort sein Interesse gewinnt. Die gegenseitige Beziehung der verschiedenen Individuen zu einem überlegenen Bewusstsein bringt die Lösung dieses wichtigen Problems.

Sind wir allemal, so fragt sich James, im irdischen Leben einander so vollständig fremd, wie Fechner glaubt? Stehen wir, leben wir in dieser Welt notwendigerweise allein? Wir sind allerdings unabänderlich allein, wenn wir nur dann übereinstimmen können, falls wir mit unserem Sinn und unserem Intellekt denken. Aber wie schon Henry Bergson richtig gesehen hat, es gibt in uns eine andere Art, die Realität zu erreichen, als die Sinneserfahrung und die dialek-

Entspricht eine — allerdings tychistisch variable und nie ganz vollkommene — künftige „Einheit“ als Approximation nicht eher unserem philosophischen — auch und gerade rechtsphilosophischen — Denken und Fühlen als eine solche als Ursprungsfiktion?

„Ich glaube“, so schreibt ein Freund von James an diesen, der ihn in der achten (Schluss)-Vorlesung seines „Pragmatismus“ — über „Pragma-

---

tische Erkenntnis: es existiert eine Intuition, in der die Wesen, anstatt sich gegenseitig in ihre Individualität wie in epikureische Atome einzukapseln, sich durchdringen, ohne sich zu identifizieren. „Alles ist eins“, sagte Pascal, „das Eine ist das Andere wie die drei Personen“. Der Gott, in dem wir uns gegenseitig vereinigen können, der die Macht hat, die natürliche Blindheit unserer Seele im Hinblick auf das Innere anderer Seelen zu heilen, dieser Gott der Liebe und Intelligenz ist nicht weit von uns, er ist in uns.

Die Verbindung, die die intellektualistischen Idealisten vergeblich von draussen den Dingen mit Hilfe von abstrakten und leeren Formeln auferlegen zu können hoffen, finden wir erweitert, vertieft in den Dingen selbst, wenn wir durch eine tiefere, direktere Erfahrung hinter ihren scheinbar in reiner Nebeneinanderstellung aufgehenden Beziehungen ihr Verhältnis der Schachtelung, der gegenseitigen Teilnahme, schliesslich der innigen Verschmelzung ergreifen können.

Schon der fliessende Bewusstseinsinhalt bietet unserer aufmerksamen Beobachtung etwas ganz anderes dar als feste, gegenseitig homogene Elemente, die einander nebengeordnet erscheinen. Mehr oder weniger vom Gefühl getrennt und gleichsam ausgebreitet, vermindert er seine natürliche Bewegung, wie es überhaupt eigentlich nur in der wissenschaftlichen Erfahrung zutrifft, dass das Denken vor sich Erscheinungen von vielen gesonderten Substanzen sieht. In seinem wirklichen und normalen Leben, wo es ebensosehr Gefühl und Verstand ist, ist das Bewusstsein von einer raschen Bewegung belebt, und es erfasst nicht Substanzen, sondern beständig wechselnde Uebergänge, eine innige Verbindung von Qualitäten und nicht von gesonderten Wesenheiten. Die arithmetische Vielheit findet sich nur in den leeren Gedankendingen, die ein Geist sich vorstellt, der sich darauf beschränkt, zu denken: sie fehlt bei einem konkreten Geist, von dem sich ein wirkliches Wesen überhaupt nicht unterscheidet. Immer mehr bemühen wir uns, die Dinge in einer natürlichen Beleuchtung zu sehen und nicht, indem wir unsere Augen wie grobe Mikroskope oder Teleskope benutzen; mehr und mehr sehen wir, dass die Wesen mit ihren Beziehungen eins sind: Beziehungen, die im Grunde metaphysischer Natur sind, die sich vereinen, ohne sich zu assimilieren, und die der Individualität und Pluralität, unaufhebbaren Bedingungen unserer Erfahrung und unseres Daseins, zusammen zu existieren gestatten mit der Richtung auf die Harmonie und die lebendige Einheit hin, die zu vollkommener Existenz gehören.

Der Pluralismus der Dinge dem Wesen nach ist also wahrscheinlicher als ihre völlige Zurückführung auf die Einheit. Gott selbst muss als eine Person begriffen werden, die keineswegs die Persönlichkeit anderer Wesen ausschliesst.

Darf man jetzt noch behaupten, dass diese Dinge rein und einfach, d. h. in ihrem Grunde ein für allemal ewig und unveränderlich sind, alles was sie sein können und müssen? Die höchste Formel, die die Wissenschaft träumt, das

tismus und Religion" — zitiert („Der Pragmatismus", S. 178), „an den Pluralismus, ich glaube, dass wir bei unserem Forschen nach Wahrheit in einem unendlich grossen Meer von einem schwimmenden Eisklumpen auf den anderen springen, und dass wir durch jede unserer Handlungen neue Wahrheiten möglich und alte unmöglich machen. Ich glaube, dass jeder Mensch dazu verpflichtet ist, die Welt besser zu machen und dass, wenn er dies nicht tut, die Sache soweit ungetan bleibt."

Dieser „noëtische Pluralismus", wie diese Betrachtungsweise von William James in der fünften Vorlesung über den „Pragmatismus" (James, „Der Pragmatismus", S. 103 ff.) — die sich mit dem Problem: „Der Pragmatismus und der gesunde Menschenverstand (common sense)" beschäftigt —, genannt wird, führt unmittelbar zu den Fragen des Gedankenkreises, den jener Freund von James mit den Worten: „die Welt besser zu machen", berührte (vgl. James, „Der Pragmatismus", S. 178), führt zu dem auch für die Rechtsphilosophie als Ziel bedeutsamen moralistischen Meliorismus.

Prinzip der Notwendigkeit, d. h. der universellen Identität, würde sie das Mass des wahren Wesens sein?

Sollen wir mit Hilfe der konkreten und wirklichen Erfahrung ein Urteil abgeben, so ist eine solche Lehre nicht zulässig. Denn nach dieser Erfahrung ist das Sein wirklich seinem Wesen nach lebendig, es schafft, es erzeugt sich; es ist unseren Blicken nicht von aller Ewigkeit her ausgesetzt, wie ein in einem Magazin verfertigter Gegenstand. Unsere Glaubensinhalte selbst und unsere Bemühungen sind Urheber ihrer Geschichte, die ihre Substanz ist. Wir sind die Freunde und Mitarbeiter Gottes. Es hängt von uns ab, wenigstens in einem gewissen Grade, die Welt, in der wir leben, wohnbar oder nicht wohnbar zu machen. Und in dem Masse selbst, wie wir das Prinzip der Sympathie, der Zusammenfassung der altruistischen Gefühle und Ideen, der Gerechtigkeit, die man allen Absichten erweist, der Uneigennützigkeit, der Schönheit, des Heroismus, der Hingabe an ideale Ursachen, haben triumphieren lassen, wird dieses Prinzip gelten und sein." (Emile Boutroux, „William James", autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig, 1912, S. 105 ff.)

Sympathie, Altruismus und Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit und Hinneigung zu Idealen sind die letzten und höchsten Prinzipien, zu denen William James' metaphysische Kosmogonie (vgl. auch S. 74) des pluralistischen Universums (vgl. William James, „A Pluralistic Universe", Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy, 1909) führt, seine Philosophie vom Recht und der Moral krönend, wie es sein kongenialer Freund Theodor Flournoy ausdrückte (Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", Tübingen, 1930, S. 111): „Die Liebe und die Gerechtigkeit bedingen sich gegenseitig, so wie zwei Ansichten ein und desselben Ideals nicht voneinander zu trennen sind." (Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James", mit einem Vorwort (Einführung) von Arthur Baumgarten (1929), übersetzt von Helene Baumgarten, Tübingen, 1930, S. 111.)

3. Das moralistisch-melioristische Ziel.

Die Rechtswissenschaft als Moralwissenschaft sollte eine moralphilosophisch gerichtete Rechtsphilosophie, deren Moral das Besserwerden, die moralische Meliorisierung — womit bei James weniger die Besserung der Zustände als diejenige bekannter Uebelstände gemeint wird —, erstrebt, zur Grundlage haben.

Dies ist der Koinzidenzpunkt, in dem sich das allgemeinphilosophische Ziel William James' am deutlichsten mit dem spezifisch rechtsphilosophischen Bestreben trifft.

Denn wodurch anders sollte die moralische Meliorisierung der Menschheit erreicht werden, als durch eine immer vollkommenere Rechtsordnung, deren Prinzipien aufzuzeigen Aufgabe der Rechtsphilosophie ist?

Doch hier ist eine stets neue Ueberprüfung der Prinzipien, deren Sinn wie alles der Veränderung unterworfen, an Hand der Wirklichkeit nötig; sonst: „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage ...!" (Goethe, „Faust I.". Vgl. auch: James: „Der Pragmatismus", S. 73: „Wenn man gewisse Leute hört, so besteht das ganze Ziel der Ethik darin, einen Kodex für Verdienst und Schuld aufzustellen. So wirkt der alte juristische und theologische Sauerteig, das Interesse für Verbrechen, Sünde und Strafe bei uns noch nach. Wer ist zu tadeln? Wen dürfen wir strafen? Wen wird Gott strafen? Die Vorurteile lasten wie ein böser Traum auf der Religionsgeschichte der Menschheit.")

Mit James'schen Worten (zitiert bei Th. Flournoy: „Die Philosophie von William James", S. 70. Vgl. auch: William James: „The moral Philosopher and Moral Life", Essays, 1891, S. 187—219): „Der höchste, so selten erreichte Gipfel der Moralität wird stets durch den Umsturz überkommener, zu eng gewordener Regeln bezeichnet". Vgl. auch: William James: „The moral Philosopher and Moral Life", Essays, S. 187—219, wohl die ursprüngliche Konzeption der „Talks to Teachers", wie auch die oben S. 76 erwähnten „Confidences of a Psychical Researcher" in letzter Fassung unter dem Titel: „Final Impressions of a Psychical Researcher" bekannt sind.

So muss es stets Pflicht der Rechtswissenschaft sein, besseres Recht zu schaffen, wozu auch die Verbesserung ihrer Grundlage, der Rechtsphilosophie beitragen kann, um Recht und Moral in ständigen Einklang zu bringen und somit der moralischen Meliorisierung zu dienen.

Jedenfalls: „Es ist der Mühe wert, sich dem sittlichen Ideal zu weihen und sein Leben für seinen Sieg auf das Spiel zu setzen, selbst wenn man des Enderfolges nicht sicher ist." (Flournoy: „Die Philosophie von William James", S. 74.)

Dies nennt Flournoy den „Sinn unzähliger Erklärungen von James“ („Die Philosophie von William James“, S. 74.)

Denn dies ist James' „Wille zum Glauben“. (Vgl. „Der Wille zum Glauben“ („The Will to believe, and other Essays in Popular Philosophy“. New York and London, 1897), deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart, 1899.)

Ein Wille zum Glauben, der aber — auch im Erkennen des Höchsten — stets antimonistisch ist.

„Jeder absolute Moralismus ist ein Pluralismus, jede absolute Religion ist ein Monismus“, sagt James. (William James in seiner Einleitung zu den „Literary Remeins“ seines Vaters, S. 118; zitiert bei Th. Flournoy: „Die Philosophie von William James“.

„Wir alle wünschen“, so führt James in der achten (und letzten) Vorlesung — über „Pragmatismus und Religion“ („Der Pragmatismus“, S. 174 ff.) — aus („Der Pragmatismus“, S. 182 f.), „die Unsicherheit der Welt auf ein Minimum zu reduzieren; wir sind unglücklich und sollen unglücklich sein, wenn wir sehen, wie die Welt jedem Feinde ausgesetzt und jeder lebenszerstörenden Tendenz preisgegeben ist. Dessen ungeachtet gibt es unglückliche Menschen, die die Erlösung der Welt für unmöglich halten. Ihre Lehre ist unter dem Namen Pessimismus bekannt. Dagegen ist der Optimismus die Lehre, nach der die Erlösung der Welt mit Notwendigkeit eintreten muss. Mitten zwischen diesen beiden Anschauungen steht das, was man die Lehre des Meliorismus nennen könnte. Dies war bis jetzt allerdings weniger eine Theorie als vielmehr eine Stellungnahme in menschlichen Angelegenheiten. Der Optimismus war immer die herrschende Lehre in der europäischen Philosophie. Der Pessimismus ist erst in neuerer Zeit von Schopenhauer eingeführt worden und zählt bis jetzt nur wenig systematische Verteidiger. Der Meliorismus betrachtet die Erlösung weder als notwendig, noch als unmöglich. Er betrachtet dieselbe vielmehr als eine Möglichkeit, die mehr und mehr zu einer Wahrscheinlichkeit wird, je zahlreicher die tatsächlich vorhandenen Bedingungen der Erlösung werden.“ (William James, „Der Pragmatismus“, S. 182 f. Vgl. auch Postcript zu „Varieties of Religious Experience“.)

In einer — leider so seltenen — eisernen Folgerichtigkeit intellektueller Ehrlichkeit verwirft William James auch den herkömmlichen Gottesbegriff.

„Es ist eines seiner schönsten Verdienste“, bemerkt Arthur Baumgarten (Einführung [Vorwort] zu Th. Flournoy: „Die Philosophie von William James“, S. 13), „dass er mit unvergleichlicher Energie die Unannehmbarkeit des christlich-theologischen Gottesbegriffs behauptet hat.

Ein allmächtiger Gott, der es mit seiner Güte vereinbar findet, das unsägliche Leid, in dem Mensch und Getier leben, geschehen zu lassen, bedeutet für den Menschen soviel wie gar kein Gott.“ Vgl. auch: Flournoy, a. a. O., S. 81: „Wäre es denn wirklich ein Gott und nicht vielmehr ein Monstrum, dies allwissende und allmächtige Wesen, das, in sich alle begrenzten Existenzen vereinigend, dem Grauen und der Schmach, die unser armes Universum entstellen, durch seine Allgegenwart sozusagen seinen Segen erteilt.“ Vgl. ferner James selbst („Der Pragmatismus“, S. 89 f.): „Ein Gott, der in einem solchen Uebermass von Grässlichkeiten zu schweigen vermag, ist kein Gott, an den sich menschliche Wesen um Hilfe wenden könnten.“)

William James' antimonistischer, jedoch theistischer Moralismus negiert nur die Idee des einzigen, allmächtigen, nicht die des persönlichen Gottes.

Denn wie kann, solange das Böse auf der Welt ist, ein das schlechthin Gute verkörpernder Gott allmächtig genannt werden?

Ist nicht die Welt, will man nicht atheistisch an einen blind wütenden Zufall glauben, was durchaus nicht dem James'schen „Willen zum Glauben“ (vgl. „Der Wille zum Glauben“, deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart, 1899) entspräche, ein Tummelplatz nicht oder noch nicht allmächtiger guter und böser Gottheiten?

Der Mensch sei, so lehrt die herkömmliche Theologie, wie alle Wesen, ein Geschöpf Gottes.

Aber ein gefallener, zum Satan gewordener Engel ist doch noch ein Engel, und ein gefallener, dem Satan verfallener Mensch ist doch noch ein Mensch, ein Gottesgeschöpf.

Wie kann ein von einem das Gute verkörpernden Gott geschaffenes Wesen, ein Engel, ein Mensch, fallen?

Wie kann „das Schlechte“, der „Sündenfall“, in die Welt kommen, die von einem, „das schlechthin Gute“ seienden Gott geschaffen wurde?

Wie kann der „Im Ebenbilde“ dieses Gottes geschaffene Mensch, das „Gotteskind“, selbst freien Willens, ohne Einfluss des allmächtigen Gottes, ein „Böser“ werden?

Wo ist in einer so beschaffenen Welt überhaupt Raum für das Böse, wo kann es sein?

Alle diese Fragen münden in die eine Antwort: Solange das Böse in der Welt ist, ist Gott nicht einzig — denn wo wäre dann Platz für das Böse? — und nicht allmächtig, ist es nie gewesen, es sei denn, auch Gott sei „jenseits von Gut und Böse“.

Aber ein solcher Gott „bedeutet für den Menschen soviel wie gar kein Gott". (Vgl. A. Baumgarten, a. a. O., ebenda und R. Richter: „Einführung in die Philosophie", Leipzig, 1919, S. 108: „Entweder will Gott die Uebel in der Welt verhüten, kann es aber nicht. Dann ist er nicht allmächtig. Oder er kann es, will es aber nicht. Dann ist er nicht allgütig. Oder er kann es weder noch will er es. Dann ist er weder allmächtig noch allgütig.")

Aber sollen wir darum nicht mehr glauben?

Das entspräche nicht dem Verfasser des „Willen zum Glauben" (deutsche Uebersetzung, Stuttgart, 1899).

„Denn so wie unser Mut sehr oft nur der Widerschein vom Mute anderer ist, so kann unser Glaube darin bestehen, in den Glauben eines anderen zu vertrauen. Ein heroisches Beispiel führt uns zu neuem Leben. Der Prophet hat tiefer als irgendein anderer aus dem Becher der Bitternis getrunken, aber sein Gesicht ist so unerschütterlich, seine Worte überströmen von so froher Energie, dass sein Wille unser Wille wird und unser Leben sich durch die Berührung mit seinem Leben entzündet." (William James, „A Textbook of Psychology", Briefer Course, 1892, S. 459—60 (Uebersetzung von Baudin, zitiert bei Flournoy, a. a. O., S. 126 [Ende]).[11]) Dies gilt auch, wie Flournoy so wahr bekennt (a. a. O., ebenda), gerade für den Propheten des „radikalen Empirismus", für William James selbst!

III. Die pragmatische Gerechtigkeit

Während man bei William James keine eigentliche Rechtsphilosophie expliziert, sondern nur eine allgemeinphilosophische Grundlegung für eine pragmatistische Betrachtung des Rechts — im Keime — vorfindet, gibt der spanische Strafrechtswissenschafter Quintiliano Saldana in seiner Schrift: „Die pragmatische Gerechtigkeit" (Beiheft 30 des „Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie", Berlin, 1935) explicite eine philosophische Rechtstheorie auf empiriopragmatistischer Grundlage.

---

[11]) In Dr. Marie Dürrs deutscher Uebersetzung („Psychologie", Leipzig, 1909, S. 460) lautet die betreffende Stelle: „Aber wie unser Mut so oft der Reflex vom Mut eines anderen ist, so kommt es häufig vor, dass unser Glaube im Vertrauen auf den Glauben eines anderen besteht. Wir schöpfen neues Leben aus dem heroischen Beispiel. Der Prophet hat tiefer als irgendeiner aus dem Kelch der Bitternis getrunken, aber sein Vertrauen ist so unerschüttert und er spricht so mächtige Worte des Mutes, dass sein Wille unser Wille wird und unser Leben sich an dem seinen entzündet."

Saldana versteht unter „Empirismus“ „alle Verfahren, die ausschliesslich oder hauptsächlich auf die Erfahrung aufgebaut sind“. (Einleitung, Seite 1.)

Er unterscheidet zwei Arten von Empirismus, einen antiidealistischen und antirationalistischen realistisch-ontologischen und einen experimentalistischen und methodologischen idealistischen Empirismus. In diesem, den Positivismus überwindenden realidealistischen Empirismus, zu dem er sich bekennt, sieht Saldana die mögliche Grundlage für einen ethisch-rechtlich fruchtbaren juridischen Empirismus (Einleitung, S. 1).

Saldana behandelt zunächst den juristisch-primitiven Empirismus (S. 1—7), in dem er vier Stadien erkennt: erstens den zoologischen Empirismus, in dem die Menschen gegenseitige Beziehungen festsetzen, die sich nicht wesentlich von denen der Tiere unterscheiden; zweitens den mystischen Empirismus der primitiven alten Gesetzgeber: Hammurabi, Zoroaster, Moses, Manu, Mahomed, der auf offenbarungsmässiger Enthüllung (vgl. auch oben S. 83) des Rechtes beruht und zugleich religiös-primitiver Pragmatismus ist; drittens den moralischen Empirismus der Pakte und viertens den legalen Empirismus der autoritären gesetzesverfassenden Gesellschaftsorganisation.

Die Erfahrung lehrt hier, was Recht war.

Während die griechische Philosophie, so namentlich in erster Linie Sokrates, Plato, Aristoteles, das ursprünglich empirische Recht in einem primitiven Naturrecht rationalistisch interpretierten, griff der römische Rechtsgelehrte Ulpianus auf den Empirismus zurück, der das ganze römische Rechtsleben beherrscht.

Als juristisch doppeldeutigen Empirismus bezeichnet Saldana das Naturrecht (S. 7—10), neben dessen berühmten Vertretern Grotius und dem von Leibniz beeinflussten Wolff er Menchaca, Molina und Salcedo als Vorläufer nennt, die ihrerseits wiederum von Vives beeinflusst erscheinen. Die Erfahrung lehrt hier, was Recht sein soll.

Der juristisch-indikative Empirismus humanistischer Prägung findet sich bei Hobbes, Spinoza, Pascal, Vico, der späte Nachfahren in Pagano, Amari und Miraglia hat, ferner bei Montesquieu, der wiederum in Holbach, später in Bonesana, Beccaria, Goodricke Vollender findet, die alle noch mittelbar von Vico her zu verstehen sind. Er erneuert sich zuletzt in Deutschland in Denkern, die durch Kants Schule gegangen sind, in P. A. Feuerbach, in dem von Rousseau beeinflussten Stahl, in Schelling, Fichte, Ratzenhofer, Wundt; in Frankreich — ausser bei Rousseau — bei Comte, Durkheim und Duguit; in England bei Shaftesbury und in Schottland bei Reid.

Zu dieser Richtung gehört auch Schopenhauer, der in gewisser Hinsicht Rousseaus moralischen Empirismus erneuert (S. 10—19).

Die Erfahrung lehrt hier, was Recht innerhalb der Menschheit ist und sein soll.

Der juristisch-konstruktive Empirismus der Historischen Rechtsschule (vgl. auch oben S. 62 ff.), die in Möser einen Vorläufer hat, durch Herders Geschichtsphilosophie beeinflusst wird, kulminiert in Savigny, der Hugo fort entwickelt und sich mit Hegel trifft (S. 19—27). Die Erfahrung lehrt hier, was Recht für das einzelne Land war und ist. Der juristisch-kritische Empirismus des positiven Rechts, bei dem die Erfahrung lehrt, was das Recht bedeutet, wird durch Merkel, Ihering, Dahn, Binding repräsentiert, der juristisch-wissenschaftliche Empirismus der vergleichenden Rechtswissenschaft — neben den bereits in anderem Zusammenhang genannten. P. A. Feuerbach und Amari — durch Mittermaier, Wollgraff, Bachofen, Dareste, Letourneau, Post, Kohler, Meili, Pollock (S. 27—41).

Saldana fasst die empiristischen Rechtsschulen, die lehren, was Recht war und im Allgemeinen und Besonderen ist, in jenen sechs Schulen zusammen und stellt sie dem kritisch-juristischen Idealismus der „Lehre vom richtigen Recht", dessen Hauptvertreter neben Loening Stammler ist, gegenüber (S. 41—51).

Dann geht er zum juristischen — bzw. juristisch-kritischen — Pragmatismus über, dessen Väter Faquet, Duguit, — der bereits in anderem Zusammenhang erwähnt wurde —, sowie Saldana selbst sind, die alle aber unter der Aegide von William James stehen, der ja auch dem juridischen Pragmatismus die philosophische Grundlage gab (S. 51—63): Recht gibt es nicht, es gibt nur Justiz!

Recht an sich gibt es nicht, wie es ein „an sich" überhaupt nicht gibt. Als abgelöste Wirklichkeit besteht es nicht, da Wirklichkeit integriert. Es ist ein Gesichtspunkt, d. h. ein möglicher neben vielen anderen solchen. Eine Schauweise, eine spezifische Optik mit einer speziellen Methode, nicht mehr. Es entspricht ihm also kein eigentlicher Gegenstand. Also besteht das Recht, d. h. der Begriff des Rechtes nicht, weil es — oder er — pragmatisch nicht besteht.

Das, was besteht, ist allein das Recht in Handlung.

Die Handlung ist lebendige Tätigkeit des Menschen.

Das Recht in Handlung ist Schutz von Handlungen.

Die Gerechtigkeit ist eine gesellschaftliche Handlung zum Schutz gegen die einzelmenschliche Handlung.

Das ist der Sinn der Gerechtigkeit.

Im gesellschaftlichen Leben sind Gerechtigkeit und Gesellschaft sich gegenseitig bedingende Ausdrücke.

Die wahre arteigene Kraft des gesellschaftlichen Körpers, die Gerechtigkeit, nicht das Recht, ist die wahre gesellschaftliche Tat.

Die Gesellschaftslehre dient nur der Gerechtigkeit.

Der Pragmatismus sieht die Welt als eine *„betretene"* Welt.

Alles Recht ist ein Beziehungsgebilde in dem Umkreis der Wirklichkeit.

Recht ist Berechtigung oder sittliche Macht, die zur Herrschaft führt.

Recht haben heisst Befehlsgewalt haben über und durch Menschen und Dinge.

Eine praktische Folgerung ist, dass die Sachen nicht an sich bestehen, sondern wirklich nur sind als gekannte, eroberte, betretene Sachen.

Sie kreisen um den „Erfinder", um ihren gegenwärtigen Besitzer.

Aber alles findet sich schon betreten.

Gegenüber dem Recht muss die Gerechtigkeit die Eigentumsherrschaft brechen, die Gefangenschaft der Sachen auslösen und das gesellschaftliche Eigentum an den Quellen des Reichtums verkünden, das die rechtlich und pragmatisch gerechte Form der gesellschaftlichen Gerechtigkeit ist.

Eine auf William James aufbauende Rechtsphilosophie fanden wir also erst bei Quintiliano Saldana.

Mit James, der die Ueberreichlichkeit der Ursache an Wirkung betonte und in seinem von Bentham übernommenen Wirkungspluralismus die schnell-vergänglich-unmittelbaren und die entfernt-beständiger-mittelbaren Wirkungen unterschied (vgl. „Der Pragmatismus", S. 111 f.), setzt er dem „terminus a quo" den „terminus ad quem" gegenüber (Quintiliano Saldana, „Die pragmatische Gerechtigkeit", Beiheft 30 des „Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin, 1935, S. 59), wendet also seine Aufmerksamkeit nicht dem Ausgangspunkt, — mag er ideologisch die Prinzipien oder empirisch die Ursache sein —, zu, sondern fasst den Endpunkt ins Auge, und zwar nicht den nächsten empirischen, das praktische Ziel der unmittelbaren Wirkungen, sondern das pragmatische Ziel der endgültigen Tatsachen als Ergebnisse oder Folgen.

Da dies auch im Bereich des Rechtes gelte, interessieren ihn nicht die reine juristische Vernunft, d. h. das „quia" des Richtigen, ebensowenig das „adquid", d. h. die praktische Vernunft des Rechtes, sondern vielmehr das „quomodo" des Richtigen, d. h. die Art, die Handlung, die juristische wirksame Vernunft, insbesondere das „usque ad" seiner Ergebnisse als neue — gegenüber den alten juristischen — Kategorien.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Aristoteles, „Metaphysik", übersetzt und erläutert von Dr. theol. Eugen Rolfes, dritte Auflage, Leipzig, 1928, zwei Bände.

Baumgarten, Arthur, „Der Weg des Menschen", Eine Philosophie der Moral und des Rechts, Tübingen, 1933.

— „Die Wissenschaft des Rechts und ihre Methode", Tübingen, 1920/22.

— „Einführung (Vorwort) zu Th. Flournoy, „Die Philosophie von William James" (Tübingen, 1930), Basel, 1929.

— „Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie". Erkenntniskritische und methodologische Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts, Tübingen, 1927.

— „Grundzüge der juristischen Methodenlehre", Bern, 1939.

Baumgarten, Eduard, „Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens", zwei Bände, Frankfurt am Main, 1936 und 1938.

Bigelow, John, „The Life of Benjamin Franklin", Philadelphia, 1875, 3 vls.

Boutroux, Emile, „William James", autorisierte deutsche Ausgabe von Dr. Bruno Jordan, Leipzig, 1912.

Carlyle, Thomas, „The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson", 1834—1872, 2 vls., London, 1883.

Dewey, John, „Characters and Events", Popular Essays in Social and Political Philosophy, 2 vls., New York, 1929.

— „Demokracy and Education", New York, 1916, deutsch: Breslau, 1930. („Demokratie und Erziehung", übersetzt von Hylla.)

— „Essays in Experimental Logic", Chicago, 1916.

— „Ethics". in Collaboration with J. H. Tufts, New York, 1908.

— „Experience and Nature", New York und London, 1929.

— „German Philosophy and Politics", New York, 1915.

— „How we Think", Boston, 1910.

— „Human Nature and Conduct", New York, 1922, deutsch von Sakmann, Stuttgart.

— „Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding". A Critical Exposition, Chicago, 1888.

— „Moral Principles in Education", Boston, 1909.

— „Pädagogik des Auslandes", herausgegeben von Prof. Dr. Peter Petersen-Jena, Weimar, 1935:
„Der Ausweg aus dem Pädagogischen Wirrwarr".
„Die Quellen einer Wissenschaft von der Erziehung".
„Das Kind und der Lehrplan".
„Das Problem der Freiheit in den Neuen Schulen".

— „Psychology", New York, 1887.

— „Reconstruction in Philosophy", New York, 1920.

— „Studies in Logical Theory", Chicago, 1903.

Dewey, John, „The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays", New York, 1910.
— „The Philosophy of John Dewey". Selected and edited by Joseph Ratner, New York, 1928.
— „The Public and its Problems", New York, 1927.
— „The Quest for Certainly", Gifford Lectures, New York, 1929.
— „The Reflex Arc Concept in Psychology", Psychological Review, 1896.
— „The School and Society", Chicogo, 1900 (ins Deutsche übers.).
— „The Theory of Emotion", Psychological Review, 1894/95.

Emerson, Ralph Waldo, „Essays", first Series IV (Spiritual Law), Boston.
— „Journals" (Tagebücher), 10 vls., Boston and New York, 1910/14.
— „The Works" (Werke), Centenary Edition, 12 vls., Boston and New York, 1903/1904.

Emge, C. A., „Ein Rechtsphilosoph wandert durch die Philosophie", Beiheft 31 des „Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie", Berlin, 1936.

Flournoy, Théodore, „Die Philosophie von William James", mit einem Vorwort von Arthur Baumgarten, übersetzt von Helene Baumgarten (Basel, 1929), Tübingen, 1930.

Förster-Nietzsche, Elisabeth, „Das Leben Friedrich Nietzsches", 1897.

Franklin, Benjamin, „A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain", reproduced from the first Edition, New York, 1930.
— „The Works of Benjamin Franklin", ed. by Jared Sparks, Boston, 1840, 10 vls.; ed. by Bigelow, New York and London, 1887, 10 vls.; ed. by A. H. Smyth, New York, 1907, and Jonathan Edwards, „Selections from their writings", ed. with in Introduction by Carl van Doren, New York, 1920.

Goethe, Johann, Wolfgang v., „Brief an Zelter" vom 31. Dezember 1829.
— „Faust I."
— „Vermächtnis", Gedicht, 1829.

James, William, „Brief aus Cambridge, Mass., an Th. Flournoy", vom 30. April 1903.
— „Einige Betrachtungen über die objektive Methode", 1878.
— „Einleitung" zu den „Literary Remeins" seines Vaters.
— „Essays in Radical Empiricism", New York, posthum, 1912.
— „Memories and Studies", New York, posthum, 1911.
— „Pluralistic Universe. A —", Hibbert Lectures, New York, 1909.
— „Pragmatism. A new Name for some old Ways of Thinking", New York, 1907 (deutsche Ausgabe: „Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden", volkstümliche philosophische Vorlesungen, aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Jerusalem, Leipzig, 1908).
— „Some Problems of Philosophy", New York, posthum, 1911.
— „Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Live's Ideals", New York, 1890 (deutsche Uebersetzung: „Psychologie und Erziehung", Ansprachen an Lehrer, aus dem Englischen von Dr. Fr. Kiesow, Leipzig, 1912).
— „Textbook of Psychology (Briefer Course)", New York, 1892 (deutsche Ausgabe: „Psychologie", übersetzt von Dr. Marie Dürr, mit Anmerkungen von Prof. Dr. E. Dürr, Leipzig, 1909).

James, William, „The Confidences of a „Psychical Researcher", American Magazine, Oktober 1909 (in letzter Fassung unter dem Titel: „Final Impressions of a Psychical Researcher" bekannt).
— „The Letters of William James", ed. by his Son Henry James, *2* vls., Boston, 1926.
— „The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism", New York, 1909.
— „The moral Philosopher and moral Live", Essays, 1891 (wohl die ursprüngliche Konzeption der „Talks to Teachers on Psychology and to Students one some of Live's Ideals).
— „The Principles of Psychology", *2* vls., London, 1891.
— „The Varieties of Religious Experience". A Study in Human Nature. Gifford Lectures, New York, 1902 (deutsche Ausgabe: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt und herausgegeben von Wobbermin).
— „The Will to Believe", New York, 1896 (Uebersetzung: „Der Wille zum Glauben" und andere populärphilosophische Essays, deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart, 1899.)

Jeans, Sir James Hopwood, „Mysterious Universe", 1937.
— „Universe around us", Cambridge, 1934.

Jerusalem, Wilhelm, „Der kritische Idealismus und die reine Logik", 1905.

Keyserling, Graf Hermann, „Amerika, der Aufgang einer neuen Welt" (deutsche Uebersetzung von: „America set free"), Stuttgart, 1930.

Kürnberger, „Der Amerikamüde", Roman.

Nelson, Leonard, „Die Rechtswissenschaft ohne Recht". Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität, 1906.

Nietzsche, Friedrich, „Gesammelte Werke", Ausgabe Alfred Kröner, 1919.
— „Historisch-Kritische Gesamtausgabe".

Pierce, Charles Sanders, „How to make our Ideas clear?" („Wie wir unsere Gedanken klar machen können"), „Popular Science Monthly", Januar 1878 (französische Uebersetzung: „Revue philosophique", Januar 1879).

Plato, „Theätet", Platons Dialoge, in Verbindung mit Const. Ritter und Gust. Schneider, übersetzt von Otto Apelt, vierte Auflage, Leipzig, 1923.

Richter, Raoul, „Einführung in die Philosophie", Leipzig, 1919.

Saldana, Quintiliano, „Die pragmatische Gerechtigkeit", Beiheft 30 des „Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin, 1935.

Schiller, Ferdinand Conring Scott, „Humanisme", London, 1903.
— „Logic for use". An Introduction to the voluntarist Theory of Knowledge.
— „Personal Idealism".
— „Studies in Humanism", London, 1907 (ins Deutsche übersetzt).

Schmalenbach, Herman, „Geist und Sein", Philosophia Universalis, herausgegeben von Herman Schmalenbach, Band 1, Basel, 1939.

Simon, Julius, „R. W. Emerson in Deutschland", „Neue deutsche Forschungen", herausgegeben von Hans R. Günther und Erich Rothacker, Band 138, 1937.

Spinoza, Baruch, „Ethik", Philosophische Bibliothek, Leipzig.

Tarde, G., „Les lois de l'imitation".

Weber, Marianne, „Max Weber, ein Lebensbild", Tübingen, 1927.

Weber, Max, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", Band I, Seite 102 ff., Tübingen, 1920.

Wells, H. G., „History of the World".

Ferner ist noch besonders auf René Berthelots mehrbändiges umfassendes Werk über den Pragmatismus (Bruxelles, 1920 ff.) hinzuweisen, das in seinen ersten Bänden Nietzsche, Bergson und Henry Poincaré, im letzten Bande (unter dem Titel: „Un Romantisme utilitaire") William James und die modernistische Bewegung ausführlich behandelt.

Zum einführenden Teil ist ausserdem noch aufzuführen: E. Tröltsch, Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie, Ges. Schr. Bd. II, Tüb., 1913.

Albeggiania, F., Il pram. di William James, Revue di Fil., 6, 1914.

Aliotta, A., La Reazione idealist. contre la scienza, Palermo, 1912.

Baumann, J., Abriss eines Systems des rationalen Pragmatismus, Langensalza, 1913.

— Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, Gotha, 1903.

Bawden, H. H., Pragmatism, New York, 1909.

Bermann, J. A., Das Wesen des Pragmatismus (russisch), 1911.

Bloch, W., Der Pragmatismus von James und Schiller, Diss., München, 1914.

Bodin, J. E., Truth an Real. New York, 1911.

Boutroux, E., Science et Religion, in Cent. Ph., London, 1909.

— William James et l'expérience religieuse, Rev. de Meth., 16, 1908.

— William James, Revue de Meth., 1910.

Bovet, P., William James psychologue, l'intérêt de son œuvre pour les éducateurs, Saint-Blaise, 1911.

Busch, K. A., William James als Religionsphilosoph, Göttingen, 1911.

Carus, P., Pragmatism, „Monist", Oktober 1906, Juli 1908.

Cornelius, Hans, Einleitung in die Philosophie, 1902, 8. Aufl. 1921, Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1892, Transzententale Systematik, 1916.

Dewey, J., The Bearings of Pragmatism, upon Educ. in the Progr. J. of Educ.

Drahn, H., Prüfung des Pragmatismus von William James, Diss. Greifswald, 1910.

Goldstein, J., Wandlungen der Philosophie der Gegenwart, 1911.

Harberts, W., William James' Religionsphilosophie, Diss., Erlangen, 1913.

Höffding, H., Moderne Philosophen, Leipzig, 1905.

Huizinga, A., Amerikanischer Pragmatismus, Bib. Sac. 66.

Hyde, W., Zur Erklärung des Pragmatismus, Diss., Jena, 1911.

Jakoby, G., Der Pragmatismus, Leipzig, 1909.

Kallen, H. M., William James and H. Bergson, Chicago, 1914.

Kaltenbach, J., William James, Souvenirs pers., in „Foi et vie", 5. Okt. 1910.

Kisshen, I., Sharga, Exam. of William James Pragmatism, Allahabad, 1910.

Knox, H. V., The Philosophy of William James, London, 1914.
— William James and his philosophy, Mind, N. S. 22, 1913.

Kongressdebatte im Bericht über die Philosophie, Kongress, Heidelberg, 1909.

Leo, A., William James chez lui, in „Foi et vie", 20. November 1910.

Leroux, E., Le Pragmatisme americaine et anglaise, Paris, 1923.

Lorenz, Th., Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant, Kantstudien 14, 1909.

Lovejoy, A. O., The thirteen Pragmatism, Journal Philosophical, Januar 1908.
—. William James als Philosoph, Int. J. Eth., 21, 1911.

MacEachran, J. M., Pragmatismus, Leipzig, 1910.

Menard, A., Analyse et critique des principes de la psychologie de William James, Paris, 1911.

Miller, D. S., Somes Tendencies of James' Work, J. of Ph., 1910, 7, No. 24.

Moore, A. W., Pragmatism and its critics, Chicago, 1910.

Müller, G. E., Amerikanische Philosophie, Stuttgart, 1936.

Müller, T. B., De Kenntnisleer van he Anglo-American Pragmatism, s'Gravenhage, 1913.

Noel, L., William James, Revue neoscol., 18, 1911.

Parodi, D., Le Pragmatisme d'après William James et Schiller, Rev. de Meth, 16, 1908.

Perry, R. B., The Philosophy of William James, Philosophical Revue, Januar 1911.

Pratt, J. B., What is Pragmatism, New York, 1909.

Reverdin, H., La notion d'expérience d'après William James, Diss., Genf, 1913.

Royce, J., William James and other Essays on the philosophy of live, New York, 1911.

Russell, B., Essays in Radical Empirism, Mind, 1912.

Sanborn, H. C., Ueber die Identität der Person bei William James, Diss., München, 1910.

Santayana, G., Character and opinion in the United States, New York, 1920.

Schinz, Alb., Antipragmatism, Boston, 1909 (franz. Paris, 1909).

Stein, L., Der Pragmatismus, Archiv für systematische Philosophie, 14, 1908.

Stobbing, L. S., Pragmatism and french voluntarisme, New York, 1914.

Switalsky, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, Braunberg, 1910.

Tarozzi, Comp., Dei principi di psychologie di William James, Milano, 1912.

Turner, J. E., Exam. of William James, New York, 1919, J. Ph. plural. d'Angl. et d'Am.

Ubbing, J. G., De Pragmatism, philosophie de William James, Arnhem, 1913.

Vorbrodt, G., William James' Philosophie, Zeitschrift für Philosophie, 151, 1913.

Windelband, W., Der Wille zur Wahrheit, Heidelberg, 1909.

Znamierowsky, C., Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus, Diss., Basel, 1912.

Curriculum Vitae

Ich, Kurt Nassauer, bin am 13. Mai 1911 in Frankfurt am Main als jüngerer Sohn des 1940 verstorbenen Geschäftsführers der Frankfurter Societätsdruckerei G. m. b. H. (Verlag der „Frankfurter Zeitung") Siegfried und seiner Gattin Else Nassauer geboren. Ich besuchte von 1918 bis 1921 die Vorschule des dortigen Wöhlerrealgymnasiums und seit 1921 das dortige humanistische Lessinggymnasium. Nach Ablegung des Maturitätsexamens im Jahre 1930 studierte ich zunächst zwei Semester an der Frankfurter Universität Nationalökonomie, insbesondere Soziologie. Nach zweisemestrigem Studium derselben Fächer an der Universität Köln, während welcher Zeit ich auch als Volontärassistent an der berufsspychologischen Abteilung des dortigen Arbeitsamtes tätig war, bezog ich wieder die Frankfurter Universität. Im Sommersemester 1934 liess ich mich beurlauben und im darauffolgenden Semester exmatrikulieren, um mich praktischer Berufstätigkeit zunächst im Grosshandel, sodann im Versicherungswesen zuzuwenden. Im Wintersemester 1935/36 immatrikulierte ich mich wieder an der Universität Bern, um neben dem praktischen Studium des Schweizerischen Versicherungswesens an volkswirtschaftlichen Seminaren teilzunehmen. Im Sommersemester 1937 für eine Auslandreise beurlaubt, liess ich mich, inzwischen verheiratet, im Wintersemester 1937/38 in Basel immatrikulieren, wo ich zunächst wieder nationalökonomisch-soziologischen, dann aber auch philosophischen, insbesondere rechtsphilosophischen einschliesslich rechtsmethodologischen Studien oblag.

Ich hörte Vorlesungen bezw. nahm an Uebungen teil bei den Professoren bezw. Privatdozenten: Arndt, Bergsträsser, Beutler, v. Düring, Feiler, Flaskämper, Gerloff, Giese, v. Hippel, Kahn, Klumker, Köbner, Kraft, Krieck, Küntzel, Löwe, de Man, Mannheim, Marr, Mennicke, Michel, Noack, Pollock, Pribram, Rittershausen, Salomon, Scherpner, Skalweit, Strupp, Sulzbach, Voelker, Voigt, Weil, Weinstock, Wertheimer, Ziegler *(Frankfurt)*, Apelt, Barthel, v. Beckerath, Brauer, Eckert, Gierlichs, Heinen, Hettlage, Honigsheim, Kelsen, Loose, Mann, Müller, Napp-Zinn, Reinhardt Schmittmann, Spahn, Stulz, v. Wiese, Wilden, Witzel *(Köln)*. Amonn, Töndury *(Bern)*. Barth, Baumgarten, Bonjour, Furlan, Gasser, Gauss, Gschwind, Kaegi, Mangold, Meng, Ritschl, Salin, Schmalenbach, Speiser, v. d. Steinen, Voechting *(Basel)*.

Die Dissertation ist auf Anregung von Prof. Baumgarten und Dr. Gauss und unter Leitung von Prof. Baumgarten und Prof. Schmalenbach entstanden.

Die Drucklegung ermöglichten in dankenswerter Weise ausser Herrn Prof. Hans Fehr (Bern), Herr Prof. Fritz Mangold (Basel), die Basler Studienstiftung (beide mit namhaften Beträgen), ferner das Basler Hilfswerk für deutsche Gelehrte (Prof. Karl Barth) — letzteres durch Anregung von Prof. D. K. L. Schmidt (Basel) — sowie das Entgegenkommen der baselstädtischen Fremdenpolizei, nicht zuletzt auch dasjenige des Verlegers, Herrn Dr. Gustav Grunau, selbst.

Ferner bin ich für ihre vielseitigen Bemühungen für das Zustandekommen der Drucklegung Herrn Prof. Alfred Amonn (Bern), Herrn Prof. Arthur Baumgarten (Basel) wie vor allem Herrn Prof. D. Dr. Ernst Staehelin (Basel) zu Dank verpflichtet.